تاريخ الإسماعيليين الحديث

الاستمرارية والتغيير لجماعة مسلمة

إعداد وتحرير

فرهاد دفتري

شهد الإسماعيليون تاريخاً طويلاً معقداً وحافلاً بالأحداث نشأ في التقليد الشيعي الإمامي من الإسلام وتعود بداياته إلى القرن الثامن الميلادي. وطوّر الإسماعيليون من مختلف المناطق تراثهم الفكري والأدبي المتميّز وتوسّعوا فيه، فكانت لهم إسهامات بارزة في فكر المسلمين وثقافتهم. وفي العصور الوسطى انقسم الإسماعيليون إلى جماعتين رئيسيتين اتبعت كلٌ منهما خطّاً مختلفاً من الأئمّة أو القادة الروحيين. وأصبح للقسم الأكبر من الإسماعيليين، وهم النزاريون، خطٌّ من الأئمّة يتمثّل في الأزمنة الحديثة بالآغاخانات، بينما خضع الإسماعيليون الطيبيون، المعروفين بالبهرة في جنوب آسيا، لقيادة دعاة (كانوا نواباً لأئمّتهم المستترين).

تمثّل هذه المجموعة من الدراسات أول محاولة بحثية علمية لإجراء مسح شامل للتاريخ الحديث لكلي فرعي الإسماعيليين منذ منتصف القرن التاسع عشر. وهي تُغطّي، بالنسبة إلى الإسماعيليين النزاريين، قضايا موضوعية وموضوعات متنوّعة، بما فيها التاريخ الحديث للجماعات في سورية وآسيا الوسطى وجنوب آسيا وشرق أفريقيا، إضافةً إلى هجرتهم إلى الغرب. وجرت أيضاً مناقشة سياسات الآغاخانات التحديثية في مجالي التعليم والجندر، إلى جانب شبكة الآغاخان للتنمية ومقاربتها لموضوع البيئة العمرانية. كما تمّ تخصيص قسم مستقلّ للتاريخ الحديث للبهرة الطيبيين والتطوّرات التي حصلت ضمن هذه الجماعة.

فرهاد دفتري هو مدير مشارك ورئيس دائرة البحث الأكاديمي والنشر في معهد الدراسات الإسماعيلية، وهو، إلى جانب ذلك، محرّر استشاري للموسوعة الإيرانية (إنسايكلوبيديا إيرانيكا) ومحرّر مشارك للموسوعة الإسلامية (إنسايكلوبيديا إسلاميكا)، إضافةً إلى كونه محرّراً عاماً لسلسلة التراث الإسماعيلي وسلسلة النصوص الإسماعيلية والترجمات. صدر له بالعربية عن دار الساقي "الإسماعيليون في مجتمعات العصر الوسيط الإسلامية" و"الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم".






معهد الدراسات الإسماعيلية

تاريخ الإسماعيليين الحديث

الاستمرارية والتغيير لجماعة مسلمة

خطوط العناوين: حمدي طبارة

تاريخ الإسماعيليين الحديث

الاستمرارية والتغيير لجماعة مسلمة

إعداد وتحرير

فرهاد دفتري

ترجمة

سيف الدين القصير

دار الساقي

بالاشتراك مع

معهد الدراسات الإسماعيلية

الطبعة العربية
دار الساقي
بالاشتراك مع
معهد الدراسات الإسماعيلية

الطبعة الأولى 2013

ISBN 978-1-85516-961-6

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: 113/5342، بيروت، لبنان
الرمز البريدي: 6114−2033
هاتف: 442 866-1-961+، فاكس: 443 866-1-961+
email: info@daralsaqi.com

The Institute of Ismaili Studies
210 Euston Road, London NW1 2DA, United Kingdom

يمكنكم شراء كتبنا عبر موقعنا الإلكتروني
www.daralsaqi.com

تابعونا على
@DarAlSaqi
دار الساقي
Dar Al Saqi

معهد الدراسات الإسماعيلية

أُسس معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن العام 1977، وغايته الترويج للدراسات والعلوم التي تتناول الإسلام في السياقين التاريخي والمعاصر وتطويرها، وتحقيق فهم أفضل لعلاقتها بالأديان الأخرى.

وتشجّع برامج المعهد منظوراً لا يقتصر على التراث الديني واللاهوتي للإسلام فحسب، بل يسعى إلى استكشاف علاقة الأفكار الدينية بأبعاد أوسع للمجتمع والثقافة. وهكذا، فإن البرامج تشجّع أي مقاربة لمواد التاريخ والفكر الإسلامية المتشابكة. ويكرّس المعهد اهتماماً خاصاً بمسائل الحداثة الناشئة عن كون المسلمين يسعون إلى ربط تراثهم بالواقع المعاصر.

كما تسعى برامج المعهد إلى ترويج البحث ضمن التراث الإسلامي في المجالات التي لم تلق من الباحثين، حتى هذا التاريخ، سوى اهتمام قليل نسبياً. وتشمل هذه المجالات التعبير الفكري والأدبي للتشيّع عموماً وللإسماعيلية على نحو خاص.

وتتزوّد برامج المعهد بمعارف ضمن سياق المجتمعات الإسلامية تأتيها من نطاق شامل ومتنوع للثقافات التي يُمارس فيها الإسلام اليوم؛ من الشرق الأوسط، ومن جنوب ووسط آسيا، ومن أفريقيا إلى المجتمعات الصناعية في الغرب، آخذة بعين الاعتبار تنوّع السياقات التي تشكل مُثُلَ الدين ومعتقداته وممارساته.

ويجري تحقيق هذه الأهداف من خلال برامج ونشاطات ملموسة تقوم بتنظيمها وتطبيقها أقسام المعهد المتنوعة. كما يتعاون المعهد دورياً، وانطلاقاً من برنامج محدد، مع معاهد علمية أخرى في المملكة المتحدة وفي الخارج.

تُصنّف منشورات المعهد الأكاديمية في أصناف متميزة ومترابطة عدة:

1. أبحاث ظرفية أو مقالات تتناول مواضيع واسعة على صعيد العلاقات بين الدين والمجتمع في السياقين التاريخي والمعاصر، ولاسيّما ما يتصل منها بالإسلام.
2. رسائل قصيرة تستكشف جوانب محددة من الدين الإسلامي وثقافته، أو مساهمات شخصيات أو كتّاب مسلمين.
3. تحقيق أو ترجمة نصوص ثانوية أو أولية هامة.
4. ترجمة نصوص شعرية أو أدبية تصوّر الموروث الغني من الخطاب الديني والروحانية والرمزية في التاريخ الإسلامي.
5. كتب في التاريخ والفكر الإسماعيليين وعلاقة الإسماعيليين بالتقاليد والجماعات والمدارس الفكرية الأخرى في الإسلام.
6. وقائع المؤتمرات والندوات التي يرعاها المعهد.
7. أعمال تراجمية وفهرسيةتوثقالمخطوطات والنصوص المطبوعة والمواد المرجعيةالأخرى.

ويندرج هذا الكتاب ضمن الفئة الخامسة من التصنيف المذكور أعلاه.

والغرض الوحيد الذي يبتغيه المعهد من تسهيل نشر هذه المطبوعات وغيرها يتمثل في تشجيع البحث العلمي والتحليل الأصيل للمسائل ذات الصلة. وفي حين يجري بذل كل جهد ممكن من أجل ضمان كون المنشورات من مستوى أكاديمي رفيع، فإن هناك اتجاهاً موضوعياً إلى أن تعبّر عن وجهات نظر وأفكار وتفسيرات متنوعة.

وعلى ذلك، فإن الآراء المُعبَّر عنها في هذه المنشورات إنما تعود إلى مؤلفيها وحدهم وعلى مسؤوليتهم.

سلسلة التراث الإسماعيلي

شهد الإسماعيليون، وهم جماعة مسلمة شيعية رئيسة، تاريخاً طويلاً مليئاً بالأحداث. وتوزع الإسماعيليون في بقاع عديدة من العالم، في آسيا وأفريقيا واليوم في أوروبا وأمريكا الشمالية أيضاً، الذين عالجوا بالتفصيل تقاليد أدبية وفكرية متنوعة مستخدمين لغات مختلفة. وكان لهم في مناسبتين دولة خاصة بهم، الخلافة الفاطمية ودولة النزاريين في إيران وسورية إبّان فترة ألموت (منطقة في شمال إيران). وفي حين كان قادة هاتين الدولتين الإسماعيليتين يسعون وراء أهداف دينية – سياسية، إلا أنهم شجعوا في أوقات متباينة أيضاً أنشطة فكرية وعلمية وفنية وتجارية.

حتى وقت قريب، كانت دراسة الإسماعيليين والحكم عليهم تتمُّ حصراً تقريباً على أساس من أدلة جُمعت أو لُفِّقت من قِبَل مُنتقصيهم، بمن فيهم معظم كتّاب الفرق والمجادلين من العصر الوسيط الذين كانوا مُعادين للشيعة عموماً وللإسماعيليين من بينهم على نحو خاص. بل إن هؤلاء المؤلفين عاملوا التفاسير الشيعية للإسلام باعتبارها تعابير عن الهرطقة أو حتى عن الإلحاد. وكانت النتيجة أن "خرافة سوداء" تطورت بالتدريج ووضِعت قيد التداول في العالم الإسلامي من أجل تشويه سمعة الإسماعيليين وتفسيرهم للإسلام. وقام الصليبيون المسيحيون ومؤرخوهم من الغربيين الذين مكثوا جاهلين تماماً تقريباً بالإسلام وتقسيماته الداخلية، قاموا ببثّ أساطيرهم الخاصة عن الإسماعيليين، وهي التي بقيت مقبولة في أوروبا باعتبارها وصفاً حقيقياً لتعاليم الإسماعيليين وممارساتهم. وكذلك فعل المستشرقون في العصر الحديث حيث درسوا الإسماعيليين على أساس من هذه المصادر المعادية والروايات الخيالية من أزمنة العصر الوسيط. وهكذا، استمرت الخرافات والتصورات الخاطئة تحيطبالإسماعيليين طيلة فترة القرن العشرين.

غير أن حقل الدراسات الإسماعيلية شهد إبان عقود قريبة ثورة تعود إلى استعادة مصادر إسماعيلية أصلية على نطاق واسع ودراستها - مواد مخطوطة بقيت بأشكال مختلفة عقب تدمير المكتبات الإسماعيلية الفاطمية والنزارية. وكانت هذه المصادر التي تمثل تقاليد أدبية متنوعة تمَّ إنتاجها باللغات العربية والفارسية والهندية قد حُفظت حتى هذه الفترة في مجموعات كتب خاصة في الهند وآسيا الوسطى وإيران وأفغانستان وسورية واليمن.

وكان قد سبق للتقدم الحديث في الدراسات الإسماعيلية أن استلزم إعادة كتابة كاملة لتاريخ الإسماعيليين ولمساهماتهم في الحضارة الإسلامية. لقد أصبح واضحاً اليوم أن الإسماعيليين قد أسسوا مكتبات ومعاهد تعليمية هامة كالأزهر ودار العلم في القاهرة في حين طوّر بعض دعاتهم من العلماء تقاليد فكرية فريدة دمجت عقيدتهم الدينية في تقاليد فلسفية متنوعة ضمن أنظمة ميتافيزيقية معقدة. وكانت رعاية الإسماعيليين للعلم وتوفير كرم الضيافة للعلماء من غير الإسماعيليين قد تمت المحافظة عليهما حتى في أزمنة صعبة كفترة ألموت عندما كانت الجماعة منشغلة بأمر بقائها في بيئة شديدة العداء.

إن هدف سلسلة التراث الإسماعيلي التي تُنشر تحت رعاية دائرة البحث الأكاديمي والمطبوعات في معهد الدراسات الإسماعيلية، هو جعل نتائج البحث الحديث في الإسماعيليين وتراثهم الفكري والثقافي الغني، إضافة إلى جوانب محددة من منجزاتهم وتاريخهم الأحدث عهداً، متاحة لجمهور واسع من المثقفين.

المحتويات

تمهيد

شهد الإسماعيليون، وهم ثاني أهم جماعة مسلمة شيعية بعد الإثني عشريين، تاريخاً طويلاً ومعقداً يعود زمنه إلى فترة تكوين الإسلام. وانقسم الإسماعيليون عقب ذلك متفرعين إلى عدد من الفروع الرئيسة والمجموعات الثانوية. لكن، ومنذ بداية القرن الثاني عشر، تواجد الإسماعيليون في صورة فرعين رئيسيين اثنين، النزاريين والطيبيين المستعليين، الذين تمت تسميتهم في جنوب آسيا على التوالي بالخوجة والبهرة. وبمرور الوقت، انقسم الطيبيون أنفسهم إلى فرعي الأكثرية الداودية والأقلية من جماعتي السليمانية والعلوية. ويتوزع الإسماعيليون من مختلف الجماعات اليوم كأقليات دينية في أكثر من خمسة وعشرين بلداً في آسيا والشرق الأوسط وأفريقيا وأوروبا وأمريكا الشمالية.

يمثّل الإسماعيليون الذين يعدون عدة ملايين تعددية عرقية وتقاليد أدبية، ويتحدثون تشكيلة من اللغات واللهجات. وتعترف الغالبية العظمى من الجماعة الإسماعيلية النزارية اليوم بصاحب السمو الأمير كريم آغاخان الرابع باعتباره إمامهم أو زعيمهم الروحي التاسع والأربعين بالوراثة. أما الإسماعيليون الطيبيون الداوديون والسليمانيون والعلويون فلديهم سلاسل مختلفة من القادة الدعاة ذوي السلطة المطلقة في حين بقي جميع أئمة الطيبيين في حالة ستر، حيث لا يمكن لأتباعهم الوصول إليهم.

بقي الإسماعيليون، حتى منتصف القرن العشرين، يخضعون عموماً للتشويه وسوء التعريف من خلال مجموعة متنوعة من الخرافات والأساطير التي كان يجري تداولها حول تعاليمهم وممارساتهم. ويعود ذلك إلى حقيقة أن دراستهم وتقويمهم كانت تجري بصورة حصرية، في بلدان كلا العالمين الغربي والإسلامي، على أساس من الأدلة التي

جُمِعت أو وُضِعت من قبل مُنتَقصيهم، غير أن تصورات الغرباء للإسماعيليين خضعت لتصحيح جذري بسبب نتائج البحث الحديث في ميدان الدراسات الإسماعيلية التي اعتمدت على عدد متزايد من مصادر مخطوطة جرى إنتاجها خلال الأطوار المختلفة للتاريخ الإسماعيلي.

لقد أثّر الأدب الإسماعيلي الثري والمتنوع الذي تمت استعادته ودراسته في الأزمنة الحديثة، ولا سيما منذ أربعينيات القرن العشرين، في إغناء وتعزيز معرفتنا على نحو خاص بتاريخ الإسماعيليين وتقاليدهم في العصر الوسيط. لكن الفترة الحديثة من تاريخ الإسماعيليين، التي تغطي القرنين الأخيرين على وجه التقريب، لم تلق نصيبها من الفوائد المستحقة من التقدم الحديث في ميدان الدراسات الإسماعيلية. والسبب الرئيس لهذا الأمر ينبع من حقيقة عدم توفر مصادر مكتوبة ملائمة حول التاريخ الحديث للإسماعيليين في مختلف المناطق في بعض الأحيان، في الوقت الذي بقي فيه الأمر في غاية الصعوبة بالنسبة للباحثين من غير الإسماعيليين الذين افتقروا إلى المهارات اللغوية المناسبة للدخول إلى التقاليدالمروية في المناطق التي عاش فيها الإسماعيليون عبر القرون. وبالجملة، يبقى التاريخ الصحيح للإسماعيليين في انتظار الكثير من العمل التحضيري الذي يحتاج إلى أن يقوم به الإسماعيليون من مختلف المناطق بأنفسهم. عندها فقط قد نتمكن من الحصول على فهم أفضل لنشأة الجماعات الإسماعيلية وتطورها في المناطق المختلفة جنباً إلى جنب مع تقاليدهم الأدبية وتراثهم. ويمثل الكتاب الحالي محاولة أولى في هذا الاتجاه.

يتضمن هذا الكتاب فصولاً تتناول التاريخ الحديث للإسماعيليين النزاريين في العديد من المناطق، حيث عاشت هذه الجماعات بصورة تقليدية. وقد كتب معظم هذه الفصول باحثون إسماعيليون، من الشباب وأصحاب الخبرة، ممن يمتلكون المهارات اللغوية الضرورية والمعرفة بالتقاليد المروية والأدبية لهذه الجماعات. ثمة فصل واحد يتناول قضية استيطان النزاريين في الغرب، وهي ظاهرة هامة برزت منذ سبعينيات القرن العشرين. كما تناولت فصول عديدة الإصلاحات والمبادرات المؤسساتية للإمامين النزاريين الأخيرين، الآغاخان الثالث والآغاخان الرابع، وإنجازاتهما. وخُصِّصَ كذلك قسم منفصل للتاريخ الحديث للإسماعيليين المستعلين الطيبيين، الذين يهيمن

البهرة الداوديون عليهم اليوم في جنوب آسيا. إن مؤلفي الفصول الطيبية هم أيضاً من أصحاب المكانة كباحثين شباب ينتمون إلى أسرٍ بارزة ضمن هرمية قيادة جماعة البهرة الداوديين، وتمكنوا من خلال ذلك من الوصول إلى مصادر المعلومات المطلوبة لمقاربة مواضيعهم.

من الواجب ألاّ يجري النظر إلى الدراسات المجموعة هنا باعتبارها تُمثّل الكلمة النهائية حول هذه المواضيع. وفي الحقيقة، قد تعكس فصول عدة عملاً قيد التقدم، لأن حالة معرفتنا بالتاريخ الإسماعيلي الحديث لا تزال تخضع لمراجعة وتعزيزٍ مستمرين. إن أحد الأهداف الأساسية هنا، كما هو الحال مع البحث والمطبوعات في المعهد، هو تسهيل البحث والإسهام في دفع عملية التقدم في ميدان الدراسات الإسماعيلية.

و لم يبق لي سوى التعبير عن عميق امتناني لجميع المساهمين الذين شاركونا في هذا الكتاب بنتائج دراساتهم الإقليمية أو غيرها للإسماعيليين في العصر الحديث والمعاصرين، بما في ذلك نتائج أبحاثهم الميدانية. كما أود تقديم الشكر إلى قطب قاسم وإيزابيل ميلر لعنايتهما الشديدة في تحرير العمل، وإلى ناديا هولمز التي أعدت النسخة المخطوطة الأولى لهذا الكتاب. وغني عن القول إن الدراسات المقدمة هنا تمثل فقط آراء مؤلفيها الفردية وليس بالضرورة آراء جميع المساهمين الآخرين في هذا الكتاب، ولا يجب حتى اعتبارها تتضمن بأي شكل من الأشكال موافقة معهد الدراسات الإسماعيلية عليها.

ف. د.

ملاحظة حول الاختصارات والكتابة المستخدمة

إن نظام كتابة الأسماء العربية والفارسية بأحرف لاتينية هو بصورة جوهرية نفسه كما هو مستخدم في الطبعة الثانية من الموسوعة الإسلامية مع تعديلات طفيفة هي تحديداً ch بدلاً من č و j بدلاً من dj وq بدلاً من ḳ. أما علامات التمييز فقد جرى إهمالها ما عدا حالتي العين والهمزة اللتين استخدمتا في بعض أسماء أفراد الجماعة الذين يتكرر ذكر أسمائهم في النص.

الاختصارات المستخدمة في حواشي الفصول وفي قائمة المصادر المختارة:

BSO(A)S مجلة كلية الدراسات الشرقية (والأفريقية)

EI2 الموسوعة الإسلامية (الطبعة الثانية)

EIR الموسوعة الإيرانية

JAOS مجلة الجمعية الشرقية الأميركية

JRAS مجلة الجمعية الآسيوية الملكية

تح. تحقيق

مح. محقق

تر. ترجمة

ح. حَكَمَ

ملاحظات حول المساهمين في العمل

سُلطونبيك أكسَكولوف: هو باحث مساعد في معهد الدراسات الإسماعيلية. يحمل شهادة M. Phil. في المجتمع الحديث والتحولات العالمية من جامعة كمبردج. وقد عمل أيضاً باحثاً في مشروع طريق الحرير في جامعة أُبسالا في السويد. وأجرى أبحاثاً تناولت قضايا الهوية لدى الجماعة الإسماعيلية في جنوب طجكستان وروسيا الاتحادية، وموضوع الأبحاث الروسية والسوفييتية المختصة بالإسماعيلية.

علي س. آساني: هو أستاذ ممارسة اللغات الهندو-إسلامية والثقافة في جامعة هارفارد، حيث يقوم بتدريس مواد الإسلام، والصوفية الإسلامية، والإسلام في جنوب آسيا، ولغات جنوب آسيا. وله كتب أربعة هي:

The Bujh Niranjan: An Ismaili Mystical Poem (1991), *The Harvard Collection of Ismaili Literature in Indic Languages: A Descriptive Catalog and Finding Aid* (1992), *Ecstasy and Enlightenment: The Ismaili Devotional Literature of South Asia* (2002) *and Let's Study Urdu: An Introductory Course* (2007).

ستيفانو بيانكا: هو معماري سويسري ومؤرخ للعمارة ومصمم حضري حصل على درجة الدكتوراه العام 1972، وأمضى الكثير من حياته المهنية منذ ذلك الوقت في العالم الإسلامي. تولى بين العامين 1976 و1991 إدارة عدد من مشاريع التخطيط الرئيسة والتصميم الحضري وأعمال الصيانة في عدد من المدن مثل: فاس وحلب وبغداد والرياض. ثم أصبح بين العامين 1992 و2006 مديراً لبرنامج الآغاخان للمدن التاريخية في أمانة الآغاخان للثقافة (AKTC) في جنيف، حيث قام بوضع توصيف عمل المنصب الذي نفذ مشاريع في شمال الباكستان، وزنجبار، وسمرقند، والقاهرة، وموستار،

وحلب، وكابل وهرات. وقد حاضر د. بيانكا ونشر على نطاق واسع في موضوع التخطيط البيئي إلى جانب الثقافة وفن العمارة والفنون والحدائق الإسلامية. وشملت كتبه الأخيرة العناوين:

Urban Form in the Arab World (2000), *Hofhaus und Paradiesgarten (2001), Karakoram: Hidden Treasures in the Northern Areas of Pakistan* (2005) *and Syria: Medieval Citadels between East and West* (2007).

فرهاد دفتري: تلقى دفتري تعليمه في إيران وأوروبا والولايات المتحدة، حيث حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة كاليفورنيا في بيركلي العام 1971. وشغل مناصب أكاديمية مختلفة ثم ارتبط، منذ العام 1988، بمعهد الدراسات الإسماعيلية، حيث هو اليوم مدير مشارك ورئيس دائرة البحث الأكاديمي والمطبوعات. وهو محرر استشاري للموسوعة الإيرانية ومحرر مشارك في الموسوعة الإسلامية إلى جانب كونه المحرر العام لسلسلة التراث الإسماعيلي وسلسلة النصوص والترجمات الإسماعيلية. لقد كتب د. دفتري، الذي هو مرجعية في الدراسات الإسماعيلية، مؤلفات عدة موثوقة في هذا الحقل بما فيها:

The Ismailis: Their History and Doctrines (1990; 2nd ed., 2007), *The Assassin Legends: Myths of the Isma'ilis* (1994), *A Short History of the Ismailis (Edinburgh, 1998) and Ismaili Literature* (2004).

كما شارك في الفترة الأخيرة (مع ذو الفقار هيرجي) في تأليف كتاب The Ismailis: An Illustrated History (2008) وذلك بمناسبة الذكرى الخمسين لتولي صاحب السمو الآغاخان منصب الإمامة. وقد تمت ترجمة كتب د. دفتري إلى العربية والفارسية والتركية والأوردية والغجراتية والعديد من اللغات الأوروبية.

ديك دوز: درس دوز اللغة والثقافة العربيتين في جامعة نيجميجن بهولندا، حيث حصل على درجة الدكتوراه العام 1993 بأطروحة بعنوان: Justice and Oppression Ottoman Rule in the Province of Damascus and the District of Hama, 1785 –1841. ومنذ عام 1998 وفيما بعد ذلك، أصبح منسقاً أكاديمياً ومديراً تنفيذياً للمعهد الدولي لدراسة الإسلام في العالم الحديث (ISIM)، وهو معهد للأبحاث مشترك بين جامعات أمستردام ونيجميجن وليدن وأُتريخت. ومنذ العام 2006 أصبح د. دوز أستاذاً لتاريخ المجتمعات غير الغربية في كلية التاريخ والآداب بجامعة إرازموس في روتردام. وقد نشر

مواضيع حول التاريخ العثماني المتأخر في سورية والتعددية الدينية في الشرق الأوسط إضافة إلى موضوع المسلمين في أوروبا الغربية. ومن كتبه *The Ottomans in Syria: A History of Justice and Oppression* (2000).

حكيم إلنزاروف: هومنسق دراسات آسيا الوسطى في معهد الدراسات الإسماعيلية ويحمل دبلوماً جامعياً في الدراسات الإسلامية إضافة إلى درجة الماجستير MED من معهد التنمية التربوي في جامعة الآغاخان. عمل في مناصب مختلفة في حقل التعليم في طجكستان وشرق أفريقيا، وتتضمن أبحاثه الأكاديمية التعليم الديني في طجكستان وثقافات مجتمعات آسيا الوسطى الجبلية وتقاليدها. ونشر عدداً من المقالات تناولت قضايا التعليم واللغات والجندر في طجكستان.

ذوالفقار هيرجي: هوأستاذ مساعد للأنثروبولوجيا في جامعة يورك (تورنتو، كندا). حصل على درجة الدكتوراه D. Phil. في الأنثروبولوجيا الاجتماعية من جامعة أكسفورد وتركّزت أبحاثه على التعابير الاجتماعية – الثقافية للمجموعات المسلمة التي تعيش على طول الخط الساحلي الغربي للمحيط الهندي وتاريخها منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم. وهو مؤلف مشارك (مع ف. دفتري) لكتاب *The Ismailis: An Illustrated History* (2008) ومحرر أيضاً لكتاب *Diversity and Pluralism in Islam: Historical and Contemporary Discourses amongst Muslims* (2010).

كريم هـ. كريم: هومدير مشارك لمعهد الدراسات الإسماعيلية وعمل سابقاً مديراً لكلية الصحافة والاتصالات في جامعة كارلتون في أوتاوا بكندا. وكان البروفيسور كريم باحثاً زائراً في كلية اللاهوت ودائرة لغات وحضارات الشرق الأدنى في جامعة هارفارد العام 2004. كما ألقى محاضرات متميزة في العديد من الجامعات ونشر على نطاق دولي في مواضيع التنمية الاجتماعية في المجتمعات المسلمة وعلاقة الثقافة والاتصالات بقضايا الشتات والتكنولوجيا والعولمة. وحصل البروفيسور كريم على جائزة كتاب روبنسون الافتتاحية للتميز في دراساته في الاتصالات على كتابه *Islamic Peril: Media and Global Violence* (Montreal, 2003) وهو محرر أيضاً كتاب *The Media of Diaspora* (Routledge, 2003). كما تم تكريم البروفيسور كريم من قبل الحاكم العام لكندا بسبب نشاطه في الترويج للتعاون بين الأديان. وكان قد

شغل، قبل انضمامه إلى عالم الأكاديميات، مناصب باحث متقدم ومحلل سياسات متقدم لدى دائرة التراث الكندي، وعمل مراسلاً لخدمات الصحافة الدولية (روما) وكومباس نيوز فيتشر (لوكسمبورغ)، وكذلك منسقاً للتعليم الديني في الجمعية الإسماعيلية لكندا. ويحمل البروفيسور كريم درجات جامعية في الدراسات الإسلامية والاتصالات من جامعتي كولومبيا وماكغيل.

زين ر. قاسم: هي أستاذة مشاركة تترأس الدراسات الدينية في كلية بومونا في كليرمونت بكاليفورنيا وعضو أيضاً في الهيئة التدريسية في جامعة كليرمونت للدراسات العليا. وكانت قد حصلت على درجة الدكتوراه من جامعة ماكغيل وتدرس حالياً مواضيع في الفلسفة الإسلامية والتصوف والجندر والأدب، إضافة إلى مواد في النصوص الفلسفية والصوفية من منظور مقارن. وقد تم تكريم د. قاسم بجائزتين من Wig Awards للتعليم المتميز في كلية بومونا، وكذلك بجائزة التميز في التعليم من الأكاديمية الأميركية للأديان. كتبت العديد من المقالات حول القضايا الثقافية والجندر ونشرت مؤخراً كتاباً عن الإسلام هو جزء من سلسلة تتناول أديان العالم الرئيسة.

سيفية قطب الدين: هي درست الإجازة BA في الجامعة الأميركية في القاهرة، اتبعتها بدراسة الماجستير MA في الدراسات العربية وتاريخ الشرق الأوسط. ثم حصلت على درجة الدكتوراه من جامعة أكسفورد وكانت أطروحتها حول "**التاريخ السياسي للدعوة الإسماعيلية–الطيبية في اليمن**". ومنذ ذلك الوقت وهي تبحث في النصوص الإسماعيلية الطيبية وتعلمها ضمن جماعة الإسماعيليين البهرة في الهند.

طاهرة قطب الدين: هي أستاذة مشاركة للأدب العربي في جامعة شيكاغو ودرّست سابقاً في جامعتي أوتا (Utah) وييل (Yale). حصلت على درجة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها من جامعة هارفارد. وهي مؤلفة لكتاب *Al–Mu'ayyad al–Shirazi and Fatimid Da›wa Poetry. A Case of Commitment in Classical Arabic Literature* (2005). وقد نشرت د. قطب الدين عدة مقالات حول الأدب العربي الكلاسيكي، والدراسات الفاطمية/الإسماعيلية، والعربية في الهند.

ماليس روثفن: هو باحث مستقل من منشوراته *Islam in the World* (1984), *The Divine Supermarket. Shopping for God in America* (1989), *A Satanic Affair*.

Salman Rushdie and the Wrath of Islam (*1990*) *and A Fury for God. The Islamist* *Attack on America* (2002). وكان كتابه *Islam*: *A Very Short Introduction* (1997) قد نُشر بعدة لغات منها الصينية واليابانية والكورية والرومانية والبولندية والإيطالية والإسبانية والألمانية. وهو مساهم منتظم في برامج BBC وفي الملحق الأدبي لجريدة التايمز. وأحدث كتبه هي *Fundamentalism*: *The Search for the Meaning* (2004) and *A Historical Atlas of Islam* (With A. Nanji) (2004).

أمير سيدُلا: هو باحث مساعد في معهد الدراسات الإسماعيلية ويحمل شهادة LLMفي القانون الدولي العام من كلية الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن، وهو منخرط في الوقت الحاضر في دراسة الدكتوراه في الأنثروبولوجيا في جامعة ادنبره. قام بترجمة العديد من منشورات المعهد إلى اللغتين الصينية واليوغورية.

شيراز ثوباني:هو باحث مشارك في معهد الدراسات الإسماعيلية ويحمل درجة الدكتوراه في التربية من جامعة كمبردج، حيث قام بدراسة سياسة الإسلام وسوسيولوجيته في النظام التربوي الإنكليزي. وهو يحاضر في التربية في المجتمعات المسلمة لطلاب الدراسات العليا ومنخرط حالياً في بحث وتطوير المناهج في السياق الإسلامي. كما أنه مشترك بصفة استشارية مع معاهد أوروبية وأميركية في مبادرات ذات صلة بالمناهج المرتبطة بالدراسات الحضارية والثقافية المتبادلة. وهو محرر مشارك (مع ج. جونكر) لكتاب *Narrating Islam*: *Interpretations of the Muslim World in European Texts* (2010).

1

مقدمة

فرهاد دفتري

من الجائز العودة بأصول المسلمين الإسماعيليين وتتبعها إلى الفترة التكوينية من حياة الإسلام عندما كانت جماعات شيعية وسنية مختلفة تعمل على وضع تفاسيرها المميزة للرسالة الإسلامية وتفصيلها. وقد مثّلت الشيعة الإمامية، الذين اعترفوا بخط من الأئمة العلويين ينحدر من علي بن أبي طالب، الإمام الشيعي الأول، وزوجته فاطمة، ابنة النبي محمد، واحدة من مثل هذه الجماعات الرئيسة. وحقق الإماميون الشيعة شهرتهم وتفوقهم في ظل إمامة جعفر الصادق. وكان في زمن الصادق أيضاً أن جرت صياغة عقيدة الإمامة المركزية للإماميين. وأصبحت هذه العقيدة في صلب التعاليم المركزية، مع بعض التعديلات الطفيفة، للإسماعيليين والإثني عشريين اللاحقين.

بوفاة الإمام جعفر الصادق العام 765، انقسمت تابعيته من الإماميين الشيعة إلى مجموعات عدة، منها مجموعتان يمكن تحديدهما على أنهما أوائل الإسماعيليين. وبحلول منتصف القرن التاسع، كان الإسماعيليون قد نظموا حركة ثورية مناوئة للعباسيين الذين سبق لهم، بنظر الشيعة، أن اغتصبوا (مثل الأمويين قبلهم) حقوق العلويين في قيادة الأمة الإسلامية. وكانت الحركة الإسماعيلية في تلك الفترة تخضع لقيادة مركزية من خط وراثي من العلويين الذين تحرزوا على هويتهم الحقيقية ليتجنبوا الوقوع في قبضة

العباسيين. وما إن حل العام 899 حتى واجهت الحركة الإسماعيلية الموحدة، التي كان يسميها الإسماعيليون أنفسهم بـ"الدعوة الهادية" أو بـ"الدعوة" ببساطة، أول انشقاق رئيسي لها حول مسألة القيادة أو الإمامة في الجماعة. فقد انقسم الإسماعيليون في تلك الفترة إلى فريقين متنافسين: الإسماعيليون الموالون والقرامطة المنشقون. اعتقد الإسماعيليون الموالون باستمرارية الإمامة الإسماعيلية في ذرية إسماعيل بن جعفر الصادق، واعترفوا أيضاً بمؤسس السلالة الفاطمية الحاكمة وبخلفائه من بعده أئمة لهم. أما القرامطة الذين أسسوا دولة قوية في البحرين فقد اعترفوا بخط من سبعة أئمة فقط ينتهي عند محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق. وهكذا، فإنهم لم يقبلوا بالخلفاء الفاطميين أئمة لهم.[1]

وبحلول العقود الختامية للقرن التاسع كان الدعاة الإسماعيليون الذين عملوا وكلاء دينيين- سياسيين للدعوة ناشطين في كل بقعة هامة تقريباً من العالم الإسلامي، من شمال أفريقيا إلى اليمن وسورية وفارس وآسيا الوسطى. وبلغ النجاح المبكر للدعوة الإسماعيلية ذروته العام 909 بتأسيس دولة إسماعيلية هي الخلافة الفاطمية.[2] لقد تمخضت الأنشطة الثورية للإسماعيليين الأوائل أخيراً بتأسيس دولة جرى تنصيب الإمام الإسماعيلي فيها كخليفة فاطمي، الأمر الذي مثّل تحدياً شيعياً فعّالاً للسلطة الدينية للخليفة العباسي، الذي مثّل الناطق الرسمي للإسلام السني. وتعتبر الفترة الفاطمية إلى حدٍ ما "العصر

1 – لمزيد من التفاصيل، أنظر ف. دفتري، **الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم** (ط. 2، كمبردج، 2007)، ص. 87 – 126، ومقالته، "انشقاق رئيسي في الحركة الإسماعيلية المبكرة"، Studia Islamica, 77 (1991)، ص. 123 – 139، أعيدت طباعتها في كتابه **الإسماعيليون في المجتمعات الإسلامية من العصر الوسيط**(لندن، 2005)، ص. 45- 61.

2 – حول الخلافة الفاطمية، أنظر هـ. هالم، **إمبراطورية المهدي: نهضة الفاطميين**، تر. م. بونر (ليدن، 1996)؛ وكتابه **خليفة في القاهرة، الفاطميون في مصر** 973 – 1074 (بالألمانية) (ميونيخ، 2003)؛م. برت، **نهضة الفاطميين: عالم البحر الأبيض المتوسط والشرق الأوسط في القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي** (ليدن، 2001)؛ أيمن ف. سيد، **الدولة الفاطمية في مصر**(ط. 2، القاهرة، 2000)، ودفتري، **الإسماعيليون**، ص. 137 – 237. أكثر الروايات الإسماعيلية المعاصرة أهمية حول نهضة الفاطميين نجدها عند القاضي النعمان بن محمد، **افتتاح الدعوة**، تح. و. القاضي (بيروت، 1970)؛ والترجمة الإنكليزية بعنوان *Founding the Fatimid State*، تر. هـ. حجي (لندن، 2006)، وابن الهيثم، **كتاب المناظرات**، تح. وتر. و. مادلونغ و ب. إي. ولكر بعنوان *The Advent of the Fatimids. A Contemporary Shi'i Witness* (لندن، 2000). ونجد تحليلاً شاملاً لمصادر دراسة الفاطميين عند بول إي. ولكر، **استكشاف إمبراطورية إسلامية: التاريخ الفاطمي ومصادره**(لندن، 2002).

الذهبي" للإسماعيلية، عندما حكم الإمام الإسماعيلي إمبراطورية مترامية الأطراف وكانت المساهمات الإسماعيلية في الفكر والأدب الإسلاميين في أوجها. وكان إبّان الفترة الفاطمية أن قام الدعاة الإسماعيليون المتعلمون، الذين كانوا علماء جماعاتهم ومؤلفيها في آن، بإنتاج ما سيصبح النصوص الكلاسيكية للأدب الإسماعيلي الذي تناول جملة من المواضيع الظاهرية والباطنية. ومن بين مثل هذه الشخصيات، تجدر الإشارة بشكل خاص إلى أبي يعقوب السجستاني (ت. بعد 971) وحميد الدين الكرماني (ت. بعد 1020) والمؤيد في الدين الشيرازي (ت. 1078) وناصرِ خسرو (ت. بعد 1070)[1] وكان في الفترة الفاطمية المبكرة أيضاً أن تمت قوننة التشريع الإسماعيلي الذي لم يكن موجوداً إبّان الطور السري ما قبل الفاطمي للإسماعيلية عندما كان الإسماعيليون يتبعون تشريعات الأرض التي عاشوا عليها.[2] لقد كان إبّان الفترة الفاطمية حقاً أن قدم الإسماعيليون مساهماتهم إلى علوم الدين والفلسفة الإسلاميين عموماً وإلى الفكر الشيعي خصوصاً.[3] إن استعادة الأدب الإسماعيلي بوفرة يشهد على غنى التقاليد الفكرية والأدبية للإسماعيليين في الأزمنة الفاطمية وتنوعها.[4]

لم يتخلَّ الفاطميون عن نشاطات دعوتهم عند توليهم السلطة وذلك انسجاماً مع تطلعاتهم العالمية. وحيث إنهم كانوا يهدفون إلى مد سلطتهم وحكمهم على كامل

1 – حول بعض الدراسات الحديثة العهد لهؤلاء الدعاة ومساهماتهم، أنظر ب. إي. ولكر، **أبو يعقوب السجستاني: الداعية المفكر** (لندن، 1996)؛ وكتابه **حميد الدين الكرماني: الفكر الإسماعيلي في عصر الحاكم** (لندن، 1999)؛ فيرينا كليم، **مذكرات رسالة: العالم الإسماعيلي ورجل الدول والشاعر المؤيد في الدين الشيرازي** (لندن، 2003)؛ طاهرة قطب الدين، **المؤيد الشيرازي وشعر الدعوة الفاطمية** (ليدن، 2005)، وأليس سي. هانزبيرغر، **ناصر خسرو، ياقوتة بدخشان، صورة الشاعر والرحالة والفيلسوف الفارسي**(لندن، 2000).

2 – إسماعيل ك. بوناوالا، "القاضي النعمان والفقه الإسماعيلي" في ف. دفتري، محـ.، **تاريخ الإسماعيليين وفكرهم في العصر الوسيط**(كمبردج، 1996)، ص. 117 – 143.

3 – و. مادلونغ، جوانب من اللاهوت الإسماعيلي: السلسلة النبوية والإله خارج الكينونة، في س. ح. نصر، محـ.، **مساهمات الإسماعيليين في الثقافة الإسلامية**(طهران، 1977)، ص. 51 – 65، أعيدت طباعتها في و. مادلونغ، **المذاهب الإسلامية والفرق في إسلام العصر الوسيط**(لندن، 1985)، المقالة رقمXVII؛ هـ. هالم، **الفاطميون وتقاليدهم في التعليم** (لندن، 1997)، و ب. إي. ولكر، معاهد التعليم الفاطمية، **مجلة مركز الأبحاث الأميركية في مصر**، 34 (1997)، ص. 179 – 200، وأعيدت طباعتها في كتابه **التاريخ الفاطمي والعقيدة الإسماعيلية**(ألدرشوت، 2008)، المقالة I.

4 – أنظر إسماعيل ك. بوناوالا، **بيبليوغرافيا الأدب الإسماعيلي**(ماليبو، كا، 1977)، وخصوصاً ص. 44 – 132.

الأمة الإسلامية، وغيرها من الدول، فقد احتفظوا بشبكة من الدعاة الذين كانوا يعملون باسمهم كدعاة دينيين وسياسيين داخل أراضي الفاطميين وخارجها. وكرس الفاطميون اهتماماً خاصاً بشؤون دعوتهم بعد نقلهم مقر دولتهم العام 973 إلى مصر التي كانوا قد فتحوها وضموها إليهم سنة 969. وأصبحت القاهرة، التي أسسها الفاطميون كمدينة ملكية، مقراً لقيادة تنظيم دعوتهم وهرميتها المعقدة. وكانت القيادة العليا للدعوة الإسماعيلية والدولة الفاطمية امتيازاً خاصاً بالإمام – الخليفة الفاطمي. لكن بقي الإسماعيليون يشكلون أقلية داخل الدولة الفاطمية، حيث حافظ المسلمون السنة على تفوقهم وهيمنتهم العددية. غير أن أعظم نجاحات الدعوة الإسماعيلية الدائمة الأثر كانت خارج أراضي الدولة الفاطمية، ولا سيّما في اليمن وفارس وآسيا الوسطى حيث كان للتقاليد الشيعية المختلفة تاريخ طويل.[1] وفي مصر، رعى الفاطميون أيضاً النشاطات الفكرية. فأسسوا مكتبات هامة في القاهرة، ومنها المكتبة في دار العلم التي تأسست سنة 1005، حيث كان يجري تدريس جملة متنوعة من المواضيع الدينية وغير الدينية. وسرعان ما أصبحت العاصمة الفاطمية، القاهرة، مركزاً مزدهراً للبحث والعلوم والفنون والثقافة الإسلامية، إضافة إلى الدور البارز الذي قامت به في ميدان التجارة الدولية المعاصرة.

بوفاة المستنصر، الخليفة الفاطمي الثامن والإمام الإسماعيلي الثامن عشر، العام 1094، انقسم الإسماعيليون بصورة دائمة إلى فرعي النزارية والمستعلية، وهي تسمية مُشتقة من اسمي ولدي المستنصر اللذين زعما وراثته. كانت خلافة المستنصر قد أصبحت موضع نزاع بين نزار (1045 – 1095)، ولي عهده الأصلي، وبين الأخ الأصغر أحمد (1074 – 1101)، الذي هو من تمَّ تنصيبه بالفعل كخليفة فاطمي بلقب المستعلي بالله. وثار نزار عقب ذلك من أجل تأكيد حقوقه واستعادتها متخذاً لنفسه لقب المصطفى لدين الله، لكنه هُزِم بالنتيجة وقُتل سنة 1095. وكان الأفضل، الوزير الفاطمي الأقوى، قد وقف إلى جانب المستعلي من أجل الحفاظ على بقاء مقاليد السلطة في يديه. ولذلك، تحرك بسرعة يوم وفاة المستنصر ووضع المستعلي على سدة العرش الفاطمي. وكان الوزير الذي

1 – ف. دفتري، "الدعوة الإسماعيلية خارج الدولة الفاطمية" في م. باروكاند، مح.، مصر الفاطمية، فنونها وتاريخها (بالفرنسية) (باريس، 1999)، ص. 29 – 43، أعيدت طباعتها في كتابه الإسماعيليون في مجتمعات العصر الوسيط الإسلامية، ص. 62 – 88.

تدعمه الجيوش الفاطمية قد تمكن من تأمين تأييد وولاء سريعين للمستعلي من قبل البلاط الفاطمي وقادة الدعوة الإسماعيلية في القاهرة. وأصبحت إمامة المستعلي، الذي حقق موقعاً راسخاً على العرش الفاطمي في تلك الفترة، معترفاً بها من قبل مؤسسة الدعوة في القاهرة إضافة إلى غالبية الإسماعيليين في مصر والعديد منهم في سورية وكامل الجماعة الإسماعيلية في اليمن وتابعيتها في غجرات. وتمسك أولئك الإسماعيليون الذين تبعوا النظام الفاطمي وتتبعوا الإمامة فيما بعد في ذرية المستعلي، بعلاقاتهم مع القاهرة التي أصبحت في تلك الفترة مقراً لقيادة الدعوة الإسماعيلية المستعلية. من جهة أخرى، دافع الإسماعيليون الفرس، الذين كانوا تحت إمرة حسن الصباح آنئذ، عن حقوق ولي عهد المستنصر الأصلي واعتقدوا بحق نزار في الإمامة. وفي الحقيقة، نجح حسن في تأسيس دعوة إسماعيلية نزارية مستقلة وقطع علاقاته مع النظام الفاطمي ومع مقر قيادة الدعوة في القاهرة. أما في سورية، التي كانت خارج نطاق السيطرة الفاطمية آنئذ، فقد كان لنزار بعض الأتباع الذين سرعان ما تم تنظيمهم على أيدي مبعوثين أُرسلوا من ألموت، مقر قيادة حسن الصباح. وفيما يتعلق بإسماعيلية آسيا الوسطى، فيبدو أنهم مكثوا غير معنيين لبعض الوقت بالانشقاق النزاري– المستعلي. و لم يكن إلاّ بعد ذلك بفترة طويلة أن منح إسماعيليو بدخشان والمناطق المجاورة ولاءهم إلى خط الأئمة النزاريين. وأصبح فريقا الدعوة الإسماعيلية يُعرفان منذ تلك الفترة إما بالنزاريين أو المستعليين تبعاً لاعترافهما إما بنزار أو المستعلي إماماً صاحب حق بعد المستنصر.

ثم انقسم الإسماعيليون المستعليون أنفسهم إلى فريقين، الحافظية والطيبية، وذلك بعد وفاة الآمر، ابن المستعلي وخليفته على العرش الفاطمي، سنة 1130 بفترة قصيرة. المستعليون الحافظيون اعترفوا بالحافظ (ت. 1149) والخلفاء الفاطميين اللاحقين أئمة لهم واختفوا سريعاً عقب انهيار الأسرة الفاطمية الحاكمة العام 1171. أما المستعليون الطيبيون الذين اعترفوا بابن الآمر الرضيع، الطيب، إماماً لهم بعد الآمر، فقد تتبعوا الإمامة في ذرية الطيب. غير أن جميع أئمة الطيبيين بعد الآمر مكثوا مستترين، وأن جميع شؤون الجماعة الطيبية في غيابهم بقيت تخضع لإدارة خط من الدعاة يتمتع بصلاحيات مطلقة عُرِفَ الواحد منهم باسم الداعي المطلق.[1] ولقيت الإسماعيلية الطيبية

[1] – س. م. شتيرن، "خلافة الإمام الآمر، مزاعم الفاطميين اللاحقين بالإمامة ونهضة الإسماعيلية =

في بداياتها دعماً كلياً وهاماً من الملكة السيدة أروى، الحاكم الفعلي في اليمن الصليحية.[1] وفي الحقيقة، شكلت اليمن، ولقرون عديدة، معقلاً دائماً للإسماعيلية الطيبية.

بحلول نهاية القرن السادس عشر، شهد الطيبيون أنفسهم انقساماً فيما بينهم حيث تفرعوا إلى فرعي الداودية (أو الداؤدية) والسليمانية وذلك حول مسألة الخلافة الصحيحةلمنصب الداعي المطلق؛ ثم ظهر فيما بعد فرع ثالث حمل اسم البهرة العلويين. في تلك الفترة، كان الطيبيون في جنوب آسيا الذين عُرفوا محلياً باسم البهرة وكانوا ينتمون إلى الفرع الداودي بشكل أساسي قد فاقوا أخوتهم في الدين من السليمانيين المتمركزين في اليمن من جهة العدد. وتمسّك الطيبيون عموماً بالتقاليد الفكرية والأدبية للإسماعيليين من الفترة الفاطمية إضافة إلى احتفاظهم بجزء هام من الأدب الإسماعيلي العربي من تلك الفترة.

أما الإسماعيليون النزاريون المتمركزون أصلاً في فارس وسورية فقد شهدوا تطوراً تاريخياً مختلفاً تماماً. لقد حقق النزاريون بروزاً سياسياً داخل أراضي السلاجقة في ظل القيادة الأولية لحسن الصباح الذي تمكن من الاستيلاء على حصن ألموت الجبلي في شمال فارس في العام 1090. وكان ذلك إشارة إلى بدء ثورة الإسماعيليين الفرس المعلنة ضد الحكم الغريب للسلاجقة الأتراك إضافة إلى تأسيس ما كان سيصبح الدولة الإسماعيلية النزارية في فارس مع تابعتها في سورية.[2] واستمرت الدولة النزارية المتمركزة في ألموت مع أراضٍ لها توزعت في أنحاءٍ مختلفة من فارس وسورية، حوالي 166 عاماً حتى تدميرها على أيدي المغول في العام 1256. لقد وضع حسن الصباح، الذي برع في القيادة والتنظيم، استراتيجية ثورية هدفت إلى اقتلاع السلاجقة الأتراك الذين كان

= الطيبية"، Oriens. 4 (1951)، ص. 193– 255، أعيدت طباعتها في س. م. شتيرن، التاريخ والثقافة في العالم الإسلامي في العصر الوسيط (لندن، 1984)، المقالة XI؛ دفتري، الإسماعيليون، ص. 241 – 269.

1 – ف. دفتري، "السيدة الحرة: ملكة اليمن الصليحية الإسماعيلية"، في غافن ر. ج. هامبلي، مح. ، المرأة في العالم الإسلامي في العصر الوسيط (نيويورك، 1998)، ص. 117 – 130، أعيدت طباعتها في كتابه الإسماعيليون في المجتمعات الإسلامية من العصر الوسيط، ص. 89 – 103؛ ديليا كورتيس و س. كالدريني، المرأة والفاطميون في عالم الإسلام (ادنبره، 2006)، ص. 129 – 140.

2 – ف. دفتري، "حسن الصباح وأصول الحركة الإسماعيلية النزارية"، في ف. دفتري، تاريخ الإسماعيليين وفكرهم في العصر الوسيط (كمبردج، 1996)، ص. 181 – 204، أعيدت طباعتها في كتابه الإسماعيليون في المجتمعات الإسلامية من العصر الوسيط، ص. 124 – 148؛ ومقالته "حسن الصباح"، في EIR، م. 12، ص. 34 – 37.

حكمهم ممقوتاً في طول بلاد فارس وعرضها. لكنه لم يتمكن من إنجاز هدفه ولا نجح السلاجقة في طرد النزاريين من حصونهم الجبلية على الرغم من قوتهم العسكرية التي فاقت كثيراً قوة النزاريين. ومع ذلك، استطاع حسن أن يؤسس الدولة النزارية المستقلة ومعها الدعوة ويوطّدهما.

وكذلك، تمكن النزاريون السوريون بالنتيجة من تملك شبكة من القلاع واتبعوا سياسات معقدة من الحرب والديلوماسية تجاه مختلف القوى المسلمة وتجاه الصليبيين المتواجدين في سورية المجزأة آنئذٍ. وبلغ النزاريون السوريون أوج قوتهم وشهرتهم في ظل راشد الدين سنان الذي تولى قيادتهم بصفته داعي دعاتهم لثلاثة عقود حتى وفاته سنة 1193. وكان في زمنه أيضاً أن راح الصليبيون وغيرهم من المراقبين الغربيين بوضع عدد من الحكايات المترابطة فيما بينها وفبركتها، أو ما يعرف بخرافات الحشاشين، والمتعلقة بالممارسات السرية المتخيلة للنزاريين وتداولها في كلٍ من بلاد الشام وأوروبا.[1] وهكذا، جعل الصليبيون النزاريين مشهورين في أوروبا باسم الحشاشين، وهي تسمية خاطئة تتجذّر في مصطلح للتشويه.

وبعد حسن الصباح وخليفتيه التاليين في ألموت، وهم الذين حكموا بصفة دعاة وحجج أو نواباً للإمام النزاري المستور، ظهر الأئمة أنفسهم في ألموت لقيادة جماعاتهم ودعوتهم ودولتهم.[2] لقد كانت ظروف النزاريين من فترة ألموت مختلفة بشكل كبير عن تلك التي واجهها الإسماعيليون الموجودون في الدولة الفاطمية أو المستعليون الطيبيون في اليمن. فمنذ وقت مبكر، انشغل الإسماعيليون النزاريون بحملة ثورية ومسعىً للبقاء في محيط شديد العداء. وطبقاً لذلك، فقد أنتجوا قادة عسكريين وأمراء لجماعات القلاع وليس بالأحرى العديد من علماء الدين البارزين. وكانت النتيجة أن نزاريي فترة ألموت لم ينتجوا كمية هامة من الأدب الديني. ومع ذلك، فقد كان لهم تقليدهم الأدبي

1 – تم تحليل هذه الحكايات في ف. دفتري، خرافات الحشاشين: أساطير الإسماعيليين (لندن، 1994)، ص. 88 – 127.

2 – من أجل مراجعة ممتازة للدولة النزارية ودعوتها خلال فترة ألموت، أنظر مارشال ج. س. هدجسون، "الدولة الإسماعيلية"، في تاريخ كمبردج لإيران، م. 5، فترتي السلاجقة والمغول، تح.،جون آ. بويل (كمبردج، 1968)، ص. 422 – 482، و ف. دفتري، مختصر تاريخ الإسماعيليين (ادنبره، 1998)، ص. 120 – 158، بينما نجد مسحاً مفصلاً في ب. لويس، الحشاشون(لندن، 1967)، ص. 38 – 124، ودفتري، الإسماعيليون، وخاصة الصفحات 310 – 402، 617 – 642.

وفصّلوا في تعاليمهم التي استجابت لظروف فترة ألموت المتغيرة. حسن الصباح نفسه كان عالماً بأمور الدين وإليه يعود فضل إنشاء مكتبة ضخمة في ألموت. ثم أصبحت قلاع رئيسية أخرى في فارس وسورية فيما بعد مزودة بمجموعات هامة من الكتب والوثائق وبعض الأدوات العلمية. ثم وسّع النزاريون سقف رعايتهم للعلم ليغطي علماء من الخارج، ومنهم السنة والإثني عشريين بل وحتى من غير المسلمين. والأسبق من بين هؤلاء الذين تجدر الإشارة إليهم هو نصير الدين الطوسي (ت. 1274)، العالم المسلم الذائع الصيت والمتعدد المواهب الذي أمضى قرابة ثلاثة عقود بين جماعات القلاع النزاريين ثم اعتنق الإسماعيلية طوعاً.

تمكن الإسماعيليون النزاريون من البقاء بعد التدمير المغولي لجماعات قلاعهم ودولتهم، الأمر الذي دلّ على بدء طور جديد في تاريخهم. ففي ظل الأحوال غير المستقرة لفترة ما بعد ألموت، كان على الجماعات النزارية في سورية وفارس وآسيا الوسطى وجنوب آسيا التطور بصورة مستقلة تحت إمرة قيادات محلية لبعض الوقت، ووضع نطاق متنوع ومفصّل لتقاليد دينية وأدبية بلغات مختلفة. وثمة جوانب عديدة من الأنشطة الإسماعيلية التي حصلت في هذه الفترة الطويلة لم تلق دراسة كافية بسبب ندرة المواد المرجعية الموثوقة. وتنشأ صعوبات بحثية معقدة إضافية عن انتشار ممارسة التقية، أو إخفاء الهوية والمعتقدات الدينية الحقيقية من باب الحيطة والحذر، من قبل الجماعات النزارية في مختلف المناطق إبّان القسم الأعظم من هذه الفترة عندما كانوا مضطرين للتخفي في صورة جملة من أشكال الأقنعة كالصوفية والسنية والشيعية الإثني عشرية والهندوسية خشية الاضطهاد العنيف.

في أعقاب تدمير دولتهم، دخل الأئمة النزاريون في مرحلة ستر جديدة وفقدوا، في معظم الأوقات، اتصالهم المباشر بأتباعهم. وراحت الجماعات النزارية المبعثرة في تلك الفترة تتطور بصورة مستقلة بعضها عن بعض تحت إمرة قادتها المحليين الذين حملوا أسماء البير والمير والشيخ. لكن ما إن حل منتصف القرن الخامس عشر حتى ظهر الأئمة النزاريون في أنجدان ووسط فارس مؤذنين ببدء ما سُمي بنهضة أنجدان في الدعوة النزارية والأنشطة الأدبية.[1] خلال فترة أنجدان التي دامت قرابة قرنين من الزمن،

1 – أنظر دفتري، الإسماعيليون، ص. 422 – 442.

أعاد الأئمة تأكيد سلطتهم المركزية على الجماعات النزارية المتنوعة. وبرهنت نشاطات الدعوة النزارية في تلك الفترة نجاحها في بدخشان في آسيا الوسطى بخاصة، وفي شبه القارة الهندية حيث قامت أعداد كبيرة من الهندوس بالتحول إلى المذهب، وأصبحوا يعرفون محلياً باسم الخوجة. وطوّر الخوجة جنساً أدبياً فريداً في صورة ترانيم تعبدية عُرفت باسم الجنان، في حين أصبح التقليد النزاري المطوّر هناك يُسمّى بالساتبانث أو "الصراط الصحيح" (إلى النجاة).

من الممكن العودة بتاريخ الفترة الحديثة من التاريخ النزاري إلى منتصف القرن التاسع عشر عندما انتقل مقر إقامة الأئمة من فارس إلى الهند ثم عقب ذلك إلى أوروبا. إذ بوفاة الإمام النزاري الخامس والأربعين، شاه خليل الله، سنة 1817، تولى ابنه الأكبر حسن علي شاه (المولود سنة 1804) مقاليد الإمامة بصفته الإمام السادس والأربعين. وقام فتح علي شاه (1834 – 1797)، الملك القاجاري الحاكم على فارس آنئذ، بتعيين الإمام الشاب حاكماً على قم وزوّجه بإحدى بناته، سَرفِ جهان خانم. يضاف إلى ذلك أن الملك الفارسي أنعم على الإمام النزاري بلقب تشريفي، آغاخان، الذي يعني السيد والمولى. ومنذ تلك الفترة أصبح حسن علي شاه يُعرف في فارس باسم آغاخان محلاتي بسبب من لقبه الملكي وأسرته المتجذّرة في منطقة محلات ومحيطها (أنجدان وكهك)؛ وأصبح لقب آغاخان، أو آقاخان بصورته المبسطة، يُستخدم من قبل خلفاء حسن علي شاه في الإمامة الإسماعيلية النزارية وراثياً.

عاش الآغاخان الأول حياة هادئة في فارس، حيث لقي كل أنواع التكريم والاحترام في البلاط القاجاري طيلة المدة المتبقية من حكم فتح علي شاه. وقام الملك القاجاري التالي، محمد شاه (1848 – 1834)، بتعيين الإمام في منصب حاكم مقاطعة كرمان وذلك في العام 1835. وكان هذا المنصب قد أُسنِد في وقت سابق، ولمدة نصف قرن تقريباً، إلى جد الإمام، أبي الحسن علي (ت. 1792)، الإمام الرابع والأربعين. عقب ذلك، واجه الإمام سلسلة من المواجهات مع البلاط القاجاري وعداء الوزير الأعظم صاحب السطوة. فتدهورت العلاقات بين الإمام نفسه وبين المؤسسة القاجارية، الأمر الذي نتج عنه عدد من المعارك العسكرية سنة 1840. وتعرّضت القوات الإسماعيلية بالنتيجة، وكانت بقيادة الإمام وشقيقيه سردار أبي الحسن خان (ت. 1880) ومحمد باقر خان (ت.

1879)، للهزيمة أمام الجيوش القاجارية المتفوقة كثيراً.[1] وبنتيجة ذلك، اضطر الإمام إلى مغادرة فارس إلى أفغانستان المجاورة، وقد آذن ذلك بنهاية الفترة الفارسية في الإمامة الإسماعيلية النزارية، وهي الفترة التي دامت بعضاً من سبعة قرون من بداية عهد ألموت.

تقدم الإمام النزاري بعد ذلك، وبصحبته حاشية ضخمة إضافة إلى فرسانه، إلى قندهار التي سبق لجيش هندي - إنكليزي أن احتلها العام 1839. وبرز، منذ تلك الفترة، ارتباط وثيق بين الآغاخان والراج البريطاني [أو نظام الحكم البريطاني في الهند زمن الاستعمار]. ثم تقدم الإمام عقب ذلك، أي في العام 1842، نحو السند وأقام في جيروك (في الباكستان اليوم) ولا يزال منزله فيها قائماً إلى اليوم. ومنذ وصوله إلى السند، أقام الآغاخان الأول اتصالات مكثفة مع أتباعه من الخوجة. وفي العام 1844 غادر الإمام السند وبعد أن أمضى قرابة العام بين أتباعه في غجرات وصل إلى بومباي في العام 1846. لم تفلح الوساطات التي قام بها البريطانيون لتسهيل عودة الإمام إلى أرض الأجداد في فارس، وذلك بناء على رغبة الإمام الشخصية، ولذلك، وبعد إقامة مؤقتة في كلكتا، استقر المقام بالإمام في بومباي بصورة دائمة في العام 1848.

مع استقرار الإمام في بومباي بدأت الفترة الحديثة في تاريخ الإسماعيليين النزاريين. فالإمامة النزارية تأسست الآن في الهند، حيث أصبحت بومباي مقراً لإقامة الأئمة النزاريين. وكان حسن علي شاه، الآغاخان الأول، أول إمام نزاري تطأ قدمه الهند ولقي وجوده هناك ترحيباً عظيماً من الإسماعيليين الخوجة الذين تجمّعوا بحماسة رائعة لتقديم فروض الطاعة للإمام وتلقي بركاته. وسرعان ما أسس الإمام مقراً متطوراً للقيادة وأمكنة للسكن في بومباي وبونا وبنغلور. وصار يحضر في المسجد (جماعة خانا=

---

1 - نجد رواية الآغاخان الأول الخاصة حول حياته المبكرة ونزاعه مع المؤسسة القاجارية الحاكمة في فارس، وهو النزاع الذي بلغ ذروته في استيطانه الدائم في الهند البريطانية، في مذكراته بعنوان عبرة - أفزا (الطبعة الحجرية، بومباي، 1278/ 1862)؛ تح.، هـ. كوهي كرماني (طهران، 1325/ 1946). أنظر أيضاً ناوروجي م. دومَسيا، تاريخ مختصر للآغاخان (بومباي، 1903)، ص. 66 - 95؛ وكتابه الآغاخان وأجداده (بومباي، 1939)، ص. 25 - 59؛ هـ. ألغَر، "ثورة آغاخان محلاتي وانتقال الإمامة الإسماعيلية إلى الهند"، Studia Islamica, 29 (1969)، ص. 61- 81. و"محلاتي، آغاخان"، الموسوعة الإسلامية، ط. 2، م. 5، ص. 1221 - 1222؛ جيمس سي. ماسيلوس، "خوجة بومباي: تحديد معايير العضوية الرسمية خلال القرن التاسع عشر"، في آي. أحمد، مح.، المنبوذون والتصنيف الطبقي الاجتماعي بين المسلمين في الهند (نيودلهي، 1973)، ص. 1 - 20؛ دفتري، الإسماعيليون، ص. 463 - 476.

بيت الجماعة) الرئيسي في المناسبات الدينية الخاصة.

أمضى الآغاخان الأول آخر ثلاثة عقود من إمامته الطويلة والمليئة بالأحداث في بومباي. وبصفته رئيساً روحياً لجماعة مسلمة، فقد حظي بحماية المؤسسة البريطانية في الهند، الأمر الذي عزز مركزه هناك. ومع ذلك، فقد جابهت الآغاخان الأول بعض المصاعب أثناء تأسيس سلطته على جماعة الخوجة. وكان التقليد النزاري لجنوب آسيا المعروف باسم الساتبانث قد تأثر بمرور الزمن بعناصر من الممارسات الهندوسية في حين اضطر الخوجة للتخفي والاستتار لفترات طويلة بثوب السنية أو الإثني عشرية إضافة إلى روابطهم الوثيقة بطرق صوفية معينة. وحتى في جلّ شؤونهم الشرعية كثيراً ما لجأ الخوجة، مثل مجموعات مسلمة أخرى معينة في الهند، إلى العادات الهندوسية وليس بالأحرى إلى بنود الشريعة الإسلامية، وخاصة في المسائل المتصلة بالإرث. فسببت هذه العوامل غموضاً فيما يتعلق بالهوية الدينية للخوجة. وكانت مجموعات الخوجة المنشقة، التي ظهرت بصورة دورية إبان مجريات القرن التاسع عشر، تزعم لنفسها في الحقيقة تراثاً إما سنياً أو شيعياً اثنا عشرياً. وكان في ظل مثل تلك الظروف أن شنَّ الآغاخان الأول حملة واسعة من أجل تعريف حدود هوية دينية مميزة لأتباعه الخوجة ورسمها. ونجح الإمام تدريجياً في فرض سيطرة على الإسماعيليين الخوجة عبر تنظيمهم الجماعاتي التقليدي. فقام هو شخصياً بتعيين الموظفين لمجالس الخوجة الرئيسية، بمن في ذلك المكيون الذين ترأسوا الأمور الدينية والاجتماعية لكل جماعة محلية من الخوجة، ومعاونيهم الكامديون (التي تلفظ كامريون). كما شجع الآغاخان الأول عملية إحياء الأنشطة الأدبية بين الإسماعيليين النزاريين، والتي كان من روادها حفيده شهاب الدين شاه (ت. 1884).[1] وتوفي الآغاخان الأول سنة 1881 ودُفن في ضريح فخم شُيِّد في ناحية مَزَاغون التابعة لبومباي.

خلف الآغاخان الأول في منصب الإمامة ولده الأكبر آقا علي شاه، ابنه الوحيد من زوجته القاجارية. وكان الإمام السابع والأربعون قد ولد سنة 1830 في محلات، حيث أمضى سنيّه الأولى. ثم وصل بالنتيجة إلى بومباي سنة 1853، وباعتباره ولي عهد

---

1 – أنظر ف. إيفانوف، الأدب الإسماعيلي: مسح بيبليوغرافي (طهران، 1963)، ص. 149 – 150؛ بوناوالا، بيبليوغرافيا الأدب الإسماعيلي، ص. 283 – 284؛ دفتري، "شهاب الدين الحسيني"، الموسوعة الإسلامية، ط. 2، م. 9، ص. 435.

الإمام المعين صار يزور مختلف جماعات الخوجة بصورة منتظمة، خصوصاً جماعات غجرات والسند. وعاش لبعض الوقت في كراتشي، حيث ولدت له زوجته شمس الملوك، حفيدة فتح علي شاه القاجاري، خليفته اللاحق، سلطان محمد شاه في العام 1877. تولى آقا علي شاه قيادة الإسماعيليين النزاريين لفترة وجيزة من أربع سنوات فقط كرّس نفسه خلالها بشكل أساسي لرفع المستوى التعليمي والرفاه الاجتماعي للخوجة. كما أقام اتصالات له مع الجماعات النزارية خارج شبه القارة الهندية، خصوصاً المقيمين في آسيا الوسطى وشرق أفريقيا. توفي الآغاخان الثاني سنة 1885 ودفن في مدافن العائلة في النجف بالعراق قرب مقام الإمام علي بن أبي طالب.

كان النزاريون الخوجة، هم والطيبيون البهرة، من بين أقدم الجماعات الآسيوية التي استوطنت في شرق أفريقيا.[1] وقد لقي الاستيطان الآسيوي في شرق أفريقيا إبان العقود الأولى من القرن التاسع عشر تشجيعاً من السلطان سيّد سعيد (1856 – 1806) من أسرة البوسعيد الإباضية الحاكمة في عُمان وزنجبار. وبما أنه كان يهدف إلى تطوير القاعدة التجارية لممتلكاته الأفريقية، فقد شجع السلطان سعيد هجرة التجار الهنود إلى زنجبار، حيث تمتعوا بالحرية الدينية في ظل الحماية البريطانية. وشكل الخوجة الذين جاءوا من غجرات بشكل أساسي أكبر المجموعات الآسيوية المهاجرة في زنجبار. ثم ازدادت الهجرة الآسيوية إلى شرق أفريقيا بدرجة هامة عقب نقل السلطان سعيد عاصمته من مسقط إلى زنجبار في العام 1840. وراح الآسيويون الإسماعيليون ينتقلون عقب ذلك من زنجبار إلى المراكز الحضرية النامية على الخط الساحلي لشرق أفريقيا ولا سيما ممباسا ونيروبي ودار السلام وكمبالا وتنغا. وحدث تغلغل إضافي للمستوطنين الآسيويين الإسماعيليين داخل شرق أفريقيا بعد إنشاء الحكم الاستعماري البريطاني والألماني في المنطقة. غير أن هجرة الإسماعيليين الخوجة والبهرة إلى شرق أفريقيا وصلت نهايتها من ناحية عملية مع مطلع العقود المبكرة من القرن العشرين.

خلف آقا علي شاه في منصب الإمامة ولده الوحيد الباقي على قيد الحياة سلطان

1 – أنظر حاتم م. أميجي، "الجماعات الآسيوية"، في ج. كريتزيك و و. هـ. لويس، مح.، الإسلام في أفريقيا (أكسفورد، 1971)، ص. 17 – 45؛ ن. كينغ، "نحو تاريخ للإسماعيليين في شرق أفريقيا"، في آي. ر. الفاروقي، مح.، مقالات في الدراسات الإسلامية والمقارنة (واشنطن دي. سي.، 1982)، ص. 67 – 83.

محمد شاه، الآغاخان الثالث، الذي تزعم الإسماعيليين النزاريين بصفته إمامهم الثامن والأربعين لمدة 72 سنة، وهي مدة أطول من أي مدة لأسلافه. إن حياة الآغاخان الثالث وإنجازاته موثقة بإسهاب طالما أنه اشتهر كمصلح ورجل دولة مسلم من خلال دوره البارز في الشؤون الإسلامية- الهندوسية وكذلك الدولية.[1] لقد أمضى الآغاخان الثالث سنواته الأولى تحت الوصاية المتشددة لأمه القاجارية، شمس الملوك (ت. 1938)، حيث تلقى تعليماً تقليدياً صارماً في بومباي، وشمل ذلك الأدبين العربي والفارسي. وفي العام 1898 قام الإمام الإسماعيلي بزيارته الأولى إلى أوروبا، وأنشأ فيها فيما بعد مقرات إقامة دائمة له. كما حافظ طوال حياته على علاقات وثيقة بالمؤسسة البريطانية، الأمر الذي انعكس بفوائد جمة على أتباعه في جنوب آسيا وشرق أفريقيا، حيث كانوا يعيشون تحت الحكم البريطاني.

منذ وقت مبكر وفيما بعد ذلك، بذل الآغاخان الثالث جهوداً منتظمة لتأسيس هوية لأتباعه متميزة عن تلك التي للإثني عشريين وأهل السنة. وهكذا فقد دارت سياساته الدينية لبعض الوقت حول تحديد هوية إسماعيلية نزارية مميزة وتأكيدها مع احترام تقاليد الجماعات المسلمة الأخرى. وقد توضحت هذه الهوية في الدستور الإسماعيلي الذي أصدره الآغاخان الثالث لأتباعه في المناطق المختلفة والذي خدم كقانون للأحوال الشخصية للجماعة. وفي الوقت الذي رسم فيه حدود الهوية الإسماعيلية المميزة، عمل الآغاخان بلا كلل لتوطيد وإعادة تنظيم النزاريين في جماعة مسلمة عصرية ذات مستويات عالية في التعليم والصحة والرخاء عموماً. كما لقيت مشاركة المرأة في شؤون الجماعة أولوية عالية في برامج الإمام الإصلاحية. غير أن تطبيق إصلاحاته تطلّب وجود مؤسسات وتنظيمات إدارية ملائمة. وهكذا، أصبح تطوير شبكة جماعاتية جديدة في صورة هرمية من المجالس، واحدة من المهام الأساسية للإمام. وأصبح الآغاخان الثالث مهتماً بصورة مضطردة بالسياسات الإصلاحية التي ستنعكس فوائدها لا على جماعته الخاصة فقط، وإنما على غير الإسماعيليين أيضاً. من أجل تلك الغاية، أسس الإمام شبكة كثيفة من المدارس والمعاهد المهنية والمكتبات والنوادي الرياضية والصيدليات والمشافي في شرق أفريقيا وشبه القارة الهندية- الباكستانية وفي أمكنة أخرى. وبقي الآغاخان

1 - خلّف الآغاخان الثالث رواية قيّمة عن حياته ومهنته في كتابه مذكرات الآغاخان (لندن، 1954).

على صلات وثيقة مع أتباعه، حيث كان يرشدهم عبر توجيهاته الشفوية والمكتوبة أو الفرمانات، التي خدمت كآلية جماعاتية أخرى لإدخال الإصلاحات.[1]

توفي السير سلطان محمد شاه، الآغاخان الثالث، والإمام الثامن والأربعون للإسماعيليين النزاريين، في دارته قرب جنيف في العام 1957 ودفن لاحقاً في ضريح دائم في أسوان يُطل على نهر النيل في مصر. وكان الآغاخان الثالث قد استجاب، بصفته زعيماً روحياً ومصلحاً مسلماً، للتحديات التي فرضتها ظروف عالم يتغير بسرعة، ووفّر لأتباعه المنتشرين في دول مختلفة إمكانية العيش في القرن العشرين كجماعة تقدمية متعلمة ذات هوية إسلامية مميزة.

خلف الآغاخان الثالث عند وفاته ولدان، الأمير علي خان (1960 – 1911) والأمير صدر الدين (2003 – 1933). لكن، وطبقاً لرغبته ووصيته الأخيرة المكتوبة، فقد أوصى بالإمامة إلى حفيده الأمير كريم (ابن الأمير علي خان) الذي خلفه بصفته الإمام التاسع والأربعين، مولانا الإمام الحاضر للإسماعيليين النزاريين. وهو يُعرف عالمياً بسمو الأمير كريم الآغاخان الرابع.

ولد الآغاخان الرابع في جنيف سنة 1936 ودرس في مدرستها الداخلية المشهورة لو روزى مراحل تعليمه الأولى قبل الالتحاق بجامعة هارفارد، التي تخرج منها سنة 1959 بإجازة جامعية في التاريخ الإسلامي. وقد واصل الآغاخان الرابع سياسات جدّه الجماعاتية التحديثية ووسعها بدرجة هامة إضافة إلى ما طوّره هو نفسه من جملة من البرامج الجديدة والمؤسسات والمبادرات لمصلحة جماعاته والآخرين. كما اعتنى، في الوقت نفسه، بجملة متنوعة من القضايا الاجتماعية والتنموية والثقافية ذات المنفعة الأوسع للمسلمين وبلدان العالم الثالث. وبحلول سنة 2007، عندما احتفل الإسماعيليون بالذكرى الخمسين (اليوبيل الذهبي) لإمامته، كان الآغاخان الرابع قد أنجز سجلاً رائعاً

1 – أنظر الآغاخان الثالث: مختارات من خطابات وكتابات السير سلطان محمد شاه، تح.،ك. ك. عزيز (لندن، 1997 – 1998)، مجلدان. ناقش م. بويفن سياسات الآغاخان الثالث التحديثية بالتفصيل في مقالته، "إصلاح الإسلام في الشيعية الإسماعيلية من 1885 – 1957"، في فرانسوا "نَليني" ديلفوي، محـ.، لقاء الثقافات: المساهمات الفرنسية في الدراسات الهندو – باكستانية (نيودلهي، 1994)، ص. 197 – 216؛ وكتابه بالفرنسية: تجديد الإسماعيلية الشيعية في الهند وباكستان... عهد سلطان محمد شاه آغاخان (لندن، 2003)؛ م. روثفن، "آغاخان الثالث والنهضة الإسماعيلية"، في بيتر ب. كلارك، محـ.، اتجاهات وتطورات جديدة في عالم الإسلام (لندن، 1998)، ص. 371 – 395.

من الإنجازات ليس كإمام إسماعيلي فحسب ولكن كزعيم مسلم كان على دراية عميقة بتحديات الحداثة وإشكالاتها إضافة إلى تفاسير الإسلام التي كثيراً ما كانت متعارضة ومثيرة للجدل. وبالفعل، فقد كرّس الإمام الحاضر للإسماعيليين النزاريين نفسه للترويج لفهم أفضل للحضارات الإسلامية ولتعددية تفاسير الرسالة الإسلامية.

يقوم الآغاخان الرابع بالإشراف الدقيق على شؤون جماعاته الروحية والدنيوية، فينفذ زيارات منتظمة لأتباعه في أنحاء آسيا والشرق الأوسط وأفريقيا وأوروبا وأمريكا الشمالية. وهو يوفر الإرشاد والهداية للنزاريين عبر فرماناته. وقد حافظ الآغاخان الرابع على نظام المجالس والإدارة الجماعاتية المعقد الذي استحدثه جده وطبقه في مناطق جديدة وُجدت نتيجة هجرات على نطاق واسع لأتباعه من آسيا وشرق أفريقيا إلى الغرب منذ سبعينيات القرن العشرين. كان الآغاخان الثالث قد أصدر دساتير مستقلة لأتباعه الخوجة في شرق أفريقيا والهند والباكستان. غير أن فصلاً جديداً قد دُشِّن سنة 1986 في التاريخ الدستوري للإسماعيليين النزاريين عندما أصدر إمامهم وثيقة عالمية بعنوان "**دستور المسلمين الشيعة الإماميين الإسماعيليين**" لجميع أتباعه في شتى أنحاء العالم. وتضمنت فاتحة دستور 1986 تأكيداً على المعتقدات الإسلامية الأساسية ثم ركّزت على تعليم الإمام الذي يُعدّ ضرورياً لهداية الجماعات وإرشادها على صراط الاستنارة الروحية وتحسين الحياة المادية. وعلى أساس من هذا الدستور، الذي جرى تعديله في العام 1998، فإن نظاماً موحداً من المجالس والهيئات الملحقة بها يجري تطبيقه في حوالى عشرين بلداً في العالم، حيث يتجمع فيها الإسماعيليون النزاريون، منها الهند وباكستان والإمارات العربية المتحدة وسورية وإيران وأفغانستان وكينيا وتنزانيا وأوغندا وفرنسا والبرتغال والمملكة المتحدة وكندا والولايات المتحدة. ويوجد في كل واحدة من هذه البلدان هيئة للطريقة والثقافة الدينية الإسماعيلية (ITREB) تعمل على توفير التعليم الديني للجماعة على المستويات كافة ونشر المطبوعات التي تتناول جوانب الإسلام المختلفة وتفاسيرها الشيعية الإسماعيلية.

وبادر الإمام الإسماعيلي الحاضر إلى تطبيق العديد من السياسات والبرامج والمشاريع الجديدة التي تحقق منافع تعليمية واجتماعية–اقتصادية لأتباعه وللسكان من غير الإسماعيليين في بعض المناطق في آسيا والشرق الأوسط وأفريقيا. فأوجد لهذه

الغاية شبكة مؤسسات معقدة، يُشار إليها عموماً بشبكة الآغاخان للتنمية (AKDN). وبتطبيقها مشاريع ذات صلة بالتنمية الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، تُنفق شبكة الآغاخان للتنمية أكثر من 300 مليون دولار سنوياً على أنشطتها غير الربحية. ففي مجال التنمية الاجتماعية، على سبيل المثال، كانت الشبكة فاعلة بشكل خاص في شرق أفريقيا وآسيا الوسطى وباكستان والهند في مشاريع اختصت في ميادين الصحة والتعليم وخدمات الإسكان إلى جانب التنمية الريفية.

بينما كان الآغاخان الثالث رائداً في إصلاحاته التعليمية الحديثة لدى جماعاته، فإن الإمام الحاضر قد وسّع مجال ذلك الاهتمام المركزي للإمامة الإسماعيلية ليشمل معاهد التعليم العالي، فأسس معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن، وجامعة الآغاخان في كراتشي، مع معهد دراسة الحضارات المسلمة الملحق بها في لندن، وجامعة آسيا الوسطى في طجكستان مع فروع لها في جمهوريات أخرى في آسيا الوسطى، والمركز العالمي للتعددية في أوتاوا. كما دشّن الآغاخان الرابع عدداً من البرامج الإضافية المبتكرة للترويج لفهم أفضل للإسلام كحضارة عالمية رئيسة ذات تقاليد اجتماعية وفكرية وثقافية تعددية. والمؤسسة القمة التي تعنى بالحفاظ على التراث الثقافي للمجتمعات المسلمة وإعادة تأهيله هي أمانة الآغاخان للثقافة (AKTC) التي أُوجدت للتعريف بفن العمارة القديم والمعاصر والسعي إلى التميز فيه.

لقد ألقى التقدم الحديث في ميدان الدراسات الإسماعيلية، الذي ابتدأ في أربعينيات القرن العشرين، إضاءة هامة على العديد من جوانب التاريخ الإسماعيلي وتقاليد العصر الوسيط.[1] وبنتيجة ذلك، لدينا اليوم فهم أفضل للفترتين التكوينية والمبكرة للإسماعيلية. كما نال تاريخ الإسماعيليين إبان الفترة الفاطمية قسطاً وافراً من التوثيق المتعدد الجوانب باعتبار أن جُلّ النصوص الإسماعيلية والمواد الأرشيفية المنتجة خلال تلك الفترة قد تمّ كشفها ودراستها في العقود الأخيرة، إضافة إلى أن التواريخ الإسلامية العامة والإقليمية قد تم استخدامها بموضوعية أكبر من قبل الباحثين المعاصرين. من جهة أخرى، تبقى جوانب معينة من التاريخ الإسماعيلي النزاري إبان فترة ألموت يلفها ثوب الغموض

1 – لمزيد من التفاصيل، أنظر ف. دفتري، الأدب الإسماعيلي: بيبليوغرافيا المصادر والدراسات (لندن، 2004)، ص. 84 – 103، وكتابه الإسماعيليون، ص. 1 – 33.

والنزاع، باعتبار أن جُلّ النصوص الفارسية النزارية من تلك الفترة لم يُكتب لها البقاء بصورة مباشرة. وثمة صعوبات بحثية إضافية تتصل بتاريخ الإسماعيليين النزاريين وتقاليدهم في فترة ما بعد ألموت عندما كان على معتنقي المذهب ممارسة التقية بأشكال متنوعة، وأن الجماعات النزارية في سورية وفارس وآسيا الوسطى وجنوب آسيا قد طوّرت تقاليد دينية وأدبية مختلفة ومعقدة باللغات العربية والفارسية وعدد من اللغات الهندية. ثم راحت هذه الجماعات تتطوّر إلى حدٍ كبير بصورة مستقلة الواحدة عن الأخرى حتى الأزمنة الحديثة.

تمثل الدراسات المجموعة في هذا الكتاب محاولة أولى متواضعة لتجميع لوحات تاريخ الإسماعيليين خلال القرنين الأخيرين في لوحة واحدة. وبالنسبة للجماعات الإسماعيلية النزارية، تزامنت هذه الفترة في معظمها مع إمامة ثلاثة أئمة تمكنوا خلال فترات زعامتهم الطويلة، واعتماداً على الأعمال التأسيسية لأسلافهم، من رسم وتحديد هوية إسماعيلية مميزة كانت في السابق كثيراً ما تداخلت أو ضُمَّت مع تقاليد دينية أخرى بسبب انتشار ممارسة التقية على نطاق واسع. وفي الحقيقة، ونتيجة لممارسة تكتيكات التقية لفترات طويلة، فإن عدداً من المجموعات النزارية كانت قد فقدت هويتها، ولا سيما في فارس وجنوب آسيا؛ وهنا إما جرى "استيعابهم" في حينه أو "تطبعوا" مع الجماعات المهيمنة في محيطهم من الإثني عشرين والهندوس.[1] وفي هذا السياق نستطيع فهم الكثير من سياسات الآغاخان الأول وحفيده الآغاخان الثالث فهماً كاملاً. والموضوع الثاني الذي ظهر من سياسات الآغاخان الثالث وسياسات حفيده وخليفته، الإمام الإسماعيلي النزاري الحاضر والتاسع والأربعين صاحب السمو الأمير كريم آغاخان الرابع، إنما تدور حول الإصلاح والتحديث. لقد استجاب الإمامان الأخيران لتحديات زمنيهما، وهما زعيمان مسلمان تقدميان، وأدخلا مجموعة متماسكة من السياسات والبنى المؤسساتية التي ضمنت مستويات عالية من التعليم والصحة والرفاه الاجتماعي لأتباعهما. وكانا سباقين أيضاً بين زعماء المسلمين في العالم الحديث في

1 – حول بعض الدراسات الممتعة لحالات تتناول مثل هذه القضايا في السياق الإسلامي – الهندوسي، أنظر دومينيك-سيلا خان، التحول بين المذاهب وتحوّل الهويات: رامديف بير والإسماعيليون في رَجَستان (نيودلهي، 1997)، وكتابها تجاوز العتبة: فهم الهويات الدينية في جنوب آسيا (لندن، 2004)، خصوصاً الصفحات 30 – 93.

مجال تحرير المرأة وإشراكها في شؤون الجماعة. وبنتيجة القيادة التقدمية والمدبرة لآخر إمامين لهم، فقد ظهر الإسماعيليون النزاريون في الأزمنة الحديثة كجماعة مسلمة شيعية ذات هوية دينية مميزة يضرب بها المثل، وتتمتع بتنوع في التقاليد الاجتماعية والثقافية. وخُصص القسم الأخير من هذا الكتاب للتاريخ الحديث للإسماعيليين المستعليين الطيبيين الذين يهيمن عليهم البهرة الداوديون من أصول تعود إلى جنوب آسيا.

القســم الأول

الإسماعيليون النزاريون
في سورية وآسيا الوسطى والصين

2

التاريخ الحديث للإسماعيليين النزاريين في سورية

ديك دوز

يتميز تاريخ الإسماعيليين السوريين في القرنين التاسع عشر والعشرين بعمليتين في إعادة التوجيه والتأهيل: الأولى مكانية نجمت عن الهجرة من جبال شرق البحر الأبيض المتوسط إلى السهول الداخلية، والثانية روحية تتصل بالاعتراف بالآغاخان الثالث إماماً من قبل غالبية الجماعة الإسماعيلية النزارية في سورية. وباجتماعهما، أحدثت هاتان العمليتان تغييراً جذرياً في أساليب حياة الإسماعيليين في سورية.

إن حوالي 1 بالمئة من سكان الجمهورية العربية السورية الحاليين هم إسماعيليون. وتنقسم هذه الأقلية الصغيرة إلى فرعين من فروع الشجرة الإمامية القديمة من الإسماعيليين النزاريين: أتباع قاسم شاه وأتباع مؤمن شاه. ويمثل الفرع الأخير الإسماعيليين السوريين "التقليديين"، لكن عددهم ضئيل جداً. لقد حقق أتباع قاسم شاه شهرتهم وبروزهم على الساحة السورية مع تصرّم القرن التاسع عشر، لكنهم يشكلون اليوم الأكثرية الكبيرة ضمن السكان الإسماعيليين السوريين. إن كلتا الجماعتين متقاربتان ولم يعد بينهما أية نزاعات "طائفية". يُضاف إلى ذلك أن الإسماعيليين اليوم هم من بين أكثر الجماعات "علمانية" في المنطقة.

فيما يتعلق بالمجتمع الأوسع، كانت الهوية الدينية والارتباط مسألة تثير

الاهتمام دائماً بطريقة أو بأخرى عبر القرون. ويبدو أن الحداثة بأثوابها المتنوعة - الاستعمار والدولة القومية والمواطنة والعلمانية وما هو أكثر حداثة، الإسلام السياسي - لم تجعل الانتماء الديني أقل أهمية أو إشكالاً. لقد جاءت الحداثة، بالنتيجة، بدرجة متزايدة من المشاركة في المجتمع الأمر الذي أدى فيما بعد إلى وضوح رؤية الإسماعيليين. كانت مناقشة المرونة ضمن مختلف الجماعات الدينية والعلاقات بينها تعتبر على مدى نصف القرن الأخير من القضايا البالغة الحساسية في سورية، لأنها كانت تُفسَّر على الفور بأنها تعكس إحساساً بـ"الطائفية". وفي ضوء حقيقة أن التاريخ الحديث للإسماعيليين قد تطور عبر تفاعل وثيق الصلة مع مجموعات دينية أخرى، وخاصة مع المسلمين العلويين ثم مع المسلمين السنة فيما بعد، لذلك نجدهم يتردّدون عموماً في مشاركة "الغرباء" ذكرياتهم عن أحداث بعينها. والنتيجة، أن جوانب عدة من التاريخ الحديث للإسماعيليين لا تزال تتطلّب المزيد من الاستقصاء والتنقيب.

في أوائل القرن التاسع عشر، كانت الجماعات الإسماعيلية في سورية العثمانية تتموضع عموماً على التلال الساحلية والجبال الواقعة بين طرابلس واللاذقية. لقد كان الإسماعيليون ورثة دولة "قلاع الدعوة"، وبتحديد أكبر الدعوة الإسماعيلية النزارية الجديدة (أو الدعوة الجديدة ببساطة) في سورية. وكانت "الدعوة الجديدة"، وهي التي اشتهرت في أوروبا على نحو أفضل باسم "الحشاشين"، مكونة من شبكة من القلاع الإسماعيلية والدعاة الذين كان مركزهم الرئيسي موجوداً في ألموت في شمال إيران. ففي القرن الثاني عشر، أقام الإسماعيليون النزاريون حصونهم في سورية، أي في سلسلة الجبال الساحلية ضمن مثلث طرطوس، اللاذقية وحماة بشكل أساسي. وما نعرفه عن البيئة الدينية في تلك الفترة لهذه المنطقة الحدودية على الجانب الشرقي للبحر الأبيض المتوسط هو قليل جداً باستثناء أنها كانت موطناً لمجموعات مسلمة متنوعة كانت توسم أحياناً "بالهرطقة"، إضافة إلى طوائف مسيحية أخرى.

تجمّع الإسماعيليون في سورية بداية في المراكز الحضرية. لكن، بموت الخلافة الفاطمية وفشل الدعاة النزاريين الأوائل في إقامة موطأ قدم دائم لهم في حلب ودمشق، توجه هدف الدعوة نحو الحصول على حصون ريفية. وبعد فشل محاولاتهم في أفاميا وشيزر

إلى الشمال الغربي من بلدة حماة، التفتت الدعوة إلى أماكن أكثر ارتفاعاً ونأياً. فتم شراء قلعتي القدموس والكهف المتموضعتين ضمن منظر طبيعي من التلال الجرداء والأودية العميقة. وأصبحت هاتان القلعتان، ومعهما مصياف، نواة الدولة الإسماعيلية التي دامت لما يقرب من قرن ونصف القرن من الزمن. ثم تمّ فيما بعد ضم المزيد من القلاع التابعة خلال مجريات القرن الثاني عشر، إما عن طريق الشراء أو الاحتلال أو البناء. وأصبحت الدولة الإسماعيلية تحت قيادة راشد الدين سنان (ت. 1193)، أعظم الدعاة الإسماعيليين النزاريين في سورية، جزءاً من الطبوغرافيا العسكرية والسياسية الأوسع للمنطقة.[1]

شكّل استسلام آخر القلاع الإسماعيلية، الكهف، للمماليك سنة 1273 نهايةً للطموحات السياسية للإسماعيليين ولدعوتهم في سورية. لكن الجماعة بقيت فيما كان سيصبح ناحية مهمّشة سياسياً تحت سلطة المماليك، الذين لم يُخضعوا الإسماعيليين فحسب بل وما تبقى من جيوب للصليبيين أيضاً. وقد سمح المماليك للإسماعيليين بالوجود كجماعة دينية، لكنهم أبقوهم تحت المراقبة الدقيقة وأمروا بأن تكون إدارة مركزهم الرئيسي، مصياف، منسجمة مع الفرائض الإسلامية السنية.[2] وبقيت الوثائق الرسمية تطلق على منطقة الإسماعيليين تسمية قلاع الدعوة، حيث استمر ذلك حتى وقت متقدم في الفترة العثمانية.

المجتمع المحلي في سورية الساحلية

كان النصيريون، الذين أُطلقت عليهم تسمية العلويين منذ عشرينيات القرن العشرين، يتفوقون عددياً على الإسماعيليين في منطقة الجبال الساحلية. المعلومات الموثوقة المتوفرة حول الديموغرافيا التاريخية لهذه المنطقة قليلة جداً، لكن ما هو مؤكد هو أن الإسماعيليين راحوا يفقدون أراضيهم تدريجياً لمصلحة جيرانهم من العلويين،

1 – أنظر فرهاد دفتري، الإسماعيليون في مجتمعات العصر الوسيط الإسلامية (لندن، 2005)، ص. 155 – 149؛ بيتر وايلي، عش العقاب: القلاع الإسماعيلية في إيران وسورية (لندن، 2005)، ص. 44 – 40.

2 – موريس غودفروي –ديمونباين، سورية في عصر المماليك، في كتابات المؤلفين العرب (بالفرنسية)، (باريس، 1923)، ص. 115 – 114 ،4.

ومع ذلك ثمة إشارات إلى أن السلطات العثمانية كانت تميل عموماً إلى تسوية الأمور لمصلحة الإسماعيليين عندما كان الأمر يتعلق بالسياسات المحلية. لقد كان لتقليدهم الطويل في توليهم للمناصب، ولا سيما كجباة للضرائب، أثره في جعل الأسر الإسماعيلية المتنفذة مرتبطة عن قرب نسبياً مع المسؤولين الإقليميين في الولايات. ومع ذلك، فإن تعاملهم مع الجماعات العلوية هو الذي أعطى التاريخ الإسماعيلي شكله في الأزمنة العثمانية المتأخرة وإلى درجة كبيرة في فترة الانتداب الفرنسي التي أعقبت الفترة العثمانية.

كانت العلوية واحدة من الفروع الأقل شهرة في الإسلام الشيعي. وخلافاً للدروز، لم يكن العلويون فرعاً خرج من الإسماعيلية وإنما تعود أصولهم إلى التطورات المبكرة للحركة الشيعية. ربما كان العلويون ينتشرون في الماضي على مساحة أكثر اتساعاً، إلا أن تواجدهم في الأزمنة العثمانية تركز عموماً في الشريط الجبلي الساحلي إلى الشمال من طرابلس. وقد عانوا من اضطهاد شديد في أعقاب الحروب العثمانية–الصفوية، ربما بسبب ارتباطاتهم مع جماعة القزلباش، التركمان الشيعة الذين وقفوا إلى جانب الصفويين، كما يظهر. والتراث العلوي غني بتمجيده لذكريات أولئك الذين اضطهدهم العسكر العثماني، وثمة العديد من العشائر العلوية في الجبال الساحلية التي تعود بأصولها إلى مناطق مثل ديار بكر وحلب طهرتها القوات العثمانية لإبعاد أية معارضة محتملة للدولة فيها.[1]

العلاقات بين الجماعتين العلوية والإسماعيلية كانت معقدة بحقيقة أن الأسر الإسماعيلية المتنفذة، أو ما كانوا يعرفون بالأمراء، كثيراً ما كانت تسيطر على مناصب رسمية وموارد اقتصادية في مناطق حيث الأكثرية السكانية النامية فيها كانت من العلويين. وقد اعتمد الأمراء الإسماعيليون على الدعم العثماني من أجل تثبيت سلطتهم والحفاظ على امتيازاتهم. وإذا ما أخذنا الموارد المحدودة

1 – د. دوز، العلم والقمع: النصيريون في الفترة العثمانية المتأخرة، في الشيعة في الإمبراطورية العثمانية (بالإيطالية)، (روما، 1933)، ص. 169 – 149؛ وحول التاريخ المحلي للعلويين، أنظر محمد الطويل، تاريخ العلويين (اللاذقية، 1924). وحول نظرة العثمانيين للجماعة في أوائل الفترة الحديثة، أنظر ستيفان وينتر، "النصيريون قبل التنظيمات في أعين السلطات الإدارية للولاية، 1834 – 1804"، في ت. فيليب وسي. شومان، مح.، من الأراضي السورية إلى دولتي سورية ولبنان (بيروت، 2004)، ص. 112 – 97.

للجبال الساحلية بعين الاعتبار، وجدنا أن الحياة كانت صعبة وأن التنافس على هذه الموارد كان شرساً. و لم تكن سوى التلال الجنوبية - نواحي صافيتا ووادي النصارى - ومنطقة صغيرة في التلال قرب اللاذقية هي ما كانت مندمجة في السوق الإقليمية، حيث كان يسيطر عليها إنتاج التبغ والحرير. لذلك، كانت أعمال العصابات وقطاع الطرق أمراً مألوفاً في مختلف نواحي المنطقة وخاصة في المناطق الوسطى والشمالية المرتفعة. فالجبال الساحلية كانت في القرن التاسع عشر من بين المناطق الأكثر حرماناً وفقراً في سورية الكبرى، وهذه حالة استمرت إلى وقت متقدم في القرن العشرين.[1]

وطبقاً لتقاليد العلويين والإسماعيليين الموروثة، فإن العلاقات بين الجماعتين لم تكن ودية في تلك الفترة. وثمة أحداث هامة وأخرى أقل أهمية لا تزال محفوظة بصورة بارزة في الذاكرة الجمعية والتواريخ المحلية للطرفين. وبالفعل فإن لدى عدد من عشائر العلويين والإسماعيليين تاريخاً لعمليات الثأر، بما في ذلك عدد قليل من المواجهات العنيفة جداً التي وقعت في ناحيتي القدموس ومصياف. وعلى سبيل المثال، ووفقاً لإحدى الحكايات الشعبية العلوية، فإن الإسماعيليين، وبعد أن استولوا على القدموس بطريق الغدر وبدعم من الأتراك، استخدموا حجة إحضار عروس للدخول إلى القلعة خلال الاحتفال بعيد الغدير المقدس وقاموا، عقب ذلك، بقتل ثمانين شيخاً علوياً ورموا بجثثهم في بئر. ويزعم العلويون أن الإسماعيليين أخذوا معهم في تلك المناسبة عدداً من الكتب العلوية المقدسة إضافة إلى نصل سيف الإمام الحسين الذي تقول روايات تقليدهم أن إحدى العشائر العلوية المحلية كانت تحتفظ به لتقديمه للمهدي المنتظر. ليس لكل القصص مثل تلك النواحي الحسية الحادة، إلا أن لغة العداء ولهجته تميل عموماً لأن تكون قوية. فالشيوخ كانوا يحظون باحترام كبير وأن الاعتداء عليهم واستخدام العنف ضدهم ما كان يعتبر إلا شيئاً بغيضاً وبرهاناً على ضعف الأخلاق وتدني مستواها. وثمة حكايات إسماعيلية مشابهة تطالعنا بروايات حول بعض العشائر العلوية.[2]

1 - أنظر دوز، "العلم والقمع"، والمصدر المذكور في تلك الحاشية، وجاك ووليرس، بلاد العلويين (بالفرنسية)، (تور، 1940).

2 - محمد الطويل، تاريخ العلويين، ص. 432 - 431؛ وقد نُشر هذا الكتاب سنة 1924، أي بعد سنوات قليلة =

من الصعب نسبة الاشتباكات المتكررة بين الإسماعيليين والعلويين إلى مفهوم التنافس الديني بين الجماعتين الشيعيتين. فالمجتمع في الجبال الساحلية كان منظماً وفقاً لمبدأ فئوي عشائري، وأن ثقافة الثأر شكلت جزءاً من القانون المحلي المُتبع من قبل الجميع على السواء، العلويين والإسماعيليين والطوائف الأخرى. لم تكن الفئوية شيئاً ملحوظاً بين الجماعات الدينية المتنوعة فحسب بل وداخل كل واحدة منها أيضاً. وقد تمخضت ظروف الحرمان وشظف العيش في المنطقة عن تقسيم السلطتين الدينية والسياسية وتجزئتهما. وكانت الصراعات الداخلية والاشتباكات مألوفة عند الجماعتين العلوية والإسماعيلية بالدرجة نفسها التي كانت فيها الصراعات بين الجماعات المختلفة. غير أن الصراعات الأخيرة كانت في بعض الأحيان أكثر اتساعاً في المدى ولذلك كان يجري تذكرها وتوثيقها بصورة أفضل، ليس لسبب معين إلا لأن القوات العثمانية كانت تتدخل بشيء من الانتظام. وكائناً ما يكون الأمر، فقد جرى تدوين بعض هذه الذكريات ونشرها على أيدي مؤلفين علويين وإسماعيليين، ليس لأن إعادة بناء أحداث الماضي تتأثّر بالفهم المعاصر لذلك الماضي فحسب، بل وبالحاجة الملحة لتفسير الأحوال الراهنة، وتحديداً استمرارية العلاقات المشكلةبين الجماعات المختلفة بعد انهيار النظام العثماني في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وهذا هو الأكثر ترجيحاً. وعلى سبيل المثال، فإن حكاية سرقة الكتب المقدسة المذكورة أعلاه، بل وحتى تلك المتعلقة بنصل سيف الإمام الحسين الأكثر قداسة، كانت قد نُشِرت بعد سنوات قليلة من مهاجمة العشائر العلوية للقدموس سنة 1919. ويتمسك المؤلف، وهو شيخ علوي، بالقول إن زعيم العشيرة العلوية البارز، الشيخ صالح العلي، عرض الحماية على الإسماعيليين شريطة إعادة الكتب المقدسة والنصل. لكن الإسماعيليين أعادوا نصلاً مزيفاً الأمر الذي أدى إلى هجوم العلويين على القدموس.

على الرغم من الحزازات التاريخية القائمة بين الإسماعيليين والعلويين، إلا أنه توجد أشياء مشتركة كثيرة بينهما. فعلى الصعيد التعبدي، يشترك الطرفان بتقديس الأولياء

= من هجمات العلويين الواسعة على أملاك الإسماعيليين، ومنها القدموس التي سبق لها أن خضعت للسيطرة الإسماعيلية منذ القرن الثاني عشر. أنظر أيضاً د. دوز، "نزاعات في شمال غرب سورية، 1840 – 1880"، مجلة شرقيات، 2 (1989)، ص. 64 – 47.

وأضرحتهم*. والتلال والأودية منقّطة بهذه الأضرحة والمواقع المقدسة الأخرى. وكان الناس المحليون يزورون العديد من هذه الأضرحة بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية الخاصة، بل إن بعضها اجتذب زواراً من طرابلس واللاذقية أو حتى من أماكن أبعد.[1] أما الأضرحة الأكثر شعبية فكانت مار جرجس – أو الخضر في التقليد الإسلامي – في وادي النصارى، والشيخ بدر الواقع إلى الشمال من قلعة الخوابي، وهو ضريح كان يلقى تعظيماً من قبل كل من العلويين والإسماعيليين على السواء. وفي حالات التحكيم والمصالحة كان يجري أخذ القسم عند الضريح، وهذا تقليد كان قد بقي منذ أيام العثمانيين. ويبرز الخضر كأكثر القديسين شهرة في المنطقة الأوسع من البلقان حتى آسيا الوسطى وله الكثير من الأضرحة أو المقامات المكرَّسة له. وكانت طقوس دينية متنوعة قد انتشرت على نطاق واسع في الجبال الساحلية، في حين ركزت طقوس الخضر على خصوبة النساء والأرض.[2]

ناحية أخرى من نواحي الأرضية المشتركة بين الجماعتين اعتمدت على حقيقة أن بعض العشائر العلوية قد اشتهرت بأنها من أصول إسماعيلية، وهو أمر يعكس التوجه البطيء، إلا أنه السائد، نحو ضم ودمج الجيوب الأصغر حجماً في العشائر القروية الأكبر حجماً، ولا سيما في الأجزاء المركزية والشمالية من السلسلة الساحلية. وأدى تضاؤل الوجود الإسماعيلي في هذه النواحي أيضاً إلى الهجرة إلى القرى والبلدات الإسماعيلية الأكبر حجماً. وبنتيجة ذلك فإن أودية وقمم جبال كانت عامرة مرة بالسكان الإسماعيليين لقرون أصبحت علوية بالكامل. كما أخلى الإسماعيليون معظم القلاع التي كانت تتبع دعوتهم سابقاً إضافة إلى الأودية التي كانت تسيطر عليها هذه القلاع. وبحلول منتصف القرن التاسع عشر، كان الإسماعيليون يتجمعون في مناطق ثلاث: مصياف والقدموس والخوابي، وهي مناطق ترتبط فيما بينها برحلة

* وتسمى عند العامة بالمقام والمزار [المترجم]

1 – أشهر زوار المقامات قرب مصياف والقدموس هو الشيخ الصوفي عبد الغني النابلسي (ت. 1731)؛ أنظر كتابه الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاز، تح.، أحمد هـ. الهُريدي (القاهرة، 1987)، ص. 56 – 54. وقد عرَّف الشيخ أهل المحلة بأهل البدع والضلال، إلا أنه ذكر بأنه أُستُقبل بكرم عظيم وأن أهل المحلة رافقوه في زيارته لمقامات عدة.

2 – حول الخضر، أنظر باتريك فرانك، بدايات قصة الخضر: دراسات في مخيلة الإسلام التقليدي (بالألمانية)، (شتوتغارت، 2000).

سير لمدة يومين، وكل واحدة منها تخضع لهيمنة قرية قلعة. كما واصلت أعداد صغيرة من الإسماعيليين العيش في بعض الأودية المجاورة، كوادي العيون. ومنذ أوائل القرن التاسع عشر، حل المسلمون السنة محل السكان الإسماعيليين الأصليين للقرية القلعة، الخوابي، بعد تعيين السلطات العثمانية في طرابلس لجابي ضرائب سني في المنطقة. وكانت آخر أسرة إسماعيلية قد غادرت قلعة الخوابي في عشرينيات القرن العشرين. وحافظت بعض الجيوب الإسماعيلية على بقائها في القرى والدساكر إلى الشمال من طرابلس وفي التلال المجاورة (عكار). ومن المرجح أن بعض البلدات في المناطق المنفتحة، مثل حماة، شهدت وجود عائلة أو عائلتين إسماعيليتين أو حتى جماعة إسماعيلية صغيرة. لكن من المشكوك فيه ما إذا كان سكان هذه البلدات قد اعتنقوا المذهب الإسماعيلي علناً.[1] وبالإجمال، يبدو من الصعب تقدير العدد الإجمالي للإسماعيليين الذين كانوا يعيشون في هذه المنطقة أواخر العهد العثماني، لكن من المرجح أنهم لم يتجاوزوا الـ 10000 شخص.[2]

التقاليد الدينية

تكوّن الإنتاج الأدبي الإسماعيلي في الفترة العثمانية بشكل أساسي من عملية نسخ لنصوص إسماعيلية أقدم عهداً احتفظت بها الجماعة السورية إضافة إلى نظم الأشعار الدينية (أو الأناشيد). والنصوص التي كُتِب لها البقاء جُمعت في كتب صغيرة مجلّدة يسهل على الشيوخ حملها معهم.[3] وتعتبر الكتب التي جرى نسخها أو تأليفها في

1 – ذكر المؤلف الفرنسي موريس باري، أبحاث في بلاد الشام (بالفرنسية)، (باريس، 1923)، ص. 252، أن بعض الناس الذين كانوا يعيشون في بلدتي حمص وحماة أعلنوا أنفسهم إسماعيليين بعد الثورة الدستورية العام 1908 وطالبوا بتمثيل خاص في المجالس المحلية. غير أنه جرى تذكيرهم بأنهم كانوا يقولون دائماً بأنهم مسلمون سنة.

2 – محمد بهجت ورفيق التميمي، ولاية بيروت (بيروت، 1917)، م. 2، ص. 394 – 391، قدّرا بأن حوالي 2500 إسماعيلي كانوا يعيشون في 12 قرية في القدموس و2000 آخرين في 17 قرية في الخوابي قبيل الحرب العالمية الأولى. غير أن مسحهما لم يشمل مصياف وسلمية وعكار.

3 – ثمّة مجموعة من هذه الكتب الإسماعيلية ذات المصدر السوري محفوظة اليوم في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية؛ أنظر ديليا كورتيس، مخطوطات إسماعيلية وعربية أخرى: فهرس وصفي لمخطوطات مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية (لندن، 2000).

القرنين التاسع عشر وأوائل العشرين – حيث لا يبدو أن الكتب الأقدم عهداً قد كُتب لها البقاء – برهاناً على استمرارية تقليد المخطوطات والأدب. وقام الشيوخ الإسماعيليون بنقل الأحاديث المنسوبة إلى الأجيال الأولى من قادة المسلمين، ولا سيما أحاديث الصحابي سلمان الفارسي وبالطبع الإمام الشيعي الأول، علي بن أبي طالب. كما قام هؤلاء الشيوخ بنسخ أحاديث ونصوص أخرى منسوبة إلى بعض الأئمة الأوائل الآخرين، خصوصاً جعفر الصادق (ت. 765)، لكن لا وجود لإشارات إلى أئمة لاحقين. إن معظم النصوص منسوبة لمؤلفين إسماعيليين، بمن فيهم إخوان الصفاء المشهورون والفقيه الفاطمي القاضي النعمان (ت. 974)، غير أن بعض هذه الكتب الدينية المنسوخة قد ضمت أيضاً نصوصاً صوفية لم تكن إسماعيلية على وجه التخصيص. وظهر الصوفي ابن عربي (الشيخ الأكبر) وأفكاره في وحدة الوجود بصورة بارزة في التقليد الإسماعيلي السوري المتصف بتياراته الصوفية الباطنية القوية. ولقي الناشط الصوفي الحلاج (ت. 922) تقديراً أيضاً من الشيوخ الإسماعيليين السوريين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.[1] والمصادر الأكثر تحديداً في خصوصيتها الإسماعيلية السورية ذات الصلة بالذخيرة الدينية للشيوخ تألفت بصورة تقريبية من نمطين من النصوص: أعمال منسوبة إلى دعاة – مؤلفين ممن ساهموا في تشكيل التقليد السوري المحلي كراشد الدين سنان وشمس الدين الطيبي وحسن المعدل، وأناشيد دينية نظمها شيوخ إسماعيليون من الفترة العثمانية.

وفضلاً عن التقليد الأدبي، فإن ثقافة الأضرحة أو المقامات تضمنت روابط بالماضي الإسماعيلي. فالمقام المخصص لراشد الدين سنان قرب مصياف واصل اجتذابه للمتدينين حتى وقت متأخر من القرن العشرين، وحظي الموقع بعملية تجديد مؤخراً. يضاف إلى ذلك، أن قبور المشايخ الإسماعيليين أنفسهم استخدمت كأمكنة للذكر والعبادة، كتلك التي للحاج خضر في قرية عقر زيتي في منطقة الخوابي. لقد مثَّل تقليد "الشيخ" مصدراً أساسياً لاستمرارية التقليد الإسماعيلي، إلا أنه أحدث نوعاً من انقسام القيادة الدينية إلى شرائح إذا ما قورنت بتنظيم الجماعة السابق للعثمانيين، حيث وُجدت

1 – المصدر السابق؛ أنظر أيضاً أحمد الجندي، **لهو الأيام** (لندن، 1991)، ص. 48؛ عبد الله المرتضى، **الفلك الدوار في سماء الأئمة الأطهار** (حلب، 1933)، ص. 33.

قيادة موحدة وتوحيدية من الدعاة ودعاة الدعاة. وشهد القرن التاسع عشر توجهين على الأقل يتصلان بالشيوخ في قلب منطقة إقامة الإسماعيليين، حيث كان القرويون يُنسبون إلى إحدى سلاسل نسب الشيوخ المحليين. ووجدت ارتباطات روحية مشابهة متعلقة بالشيوخ عند العلويين. أما سلسلتا المشايخ الإسماعيليين الأساسيتان فهما السويدانية والحجاوية، وتعرف الأخيرة بالخضراوية أيضاً، وهذا انقسام يعود تاريخه إلى قرن سابق. ويبدو أن هاتين السلسلتين قد عكستا عموماً توازناً في السلطة المحلية بين عائلات الأمراء، وهي التسمية التي كانت تُطلق على زعماء العشائر الإسماعيلية.

وطبقاً للمأثور الشعبي، فقد نشأت هذه الخلافات في الزعامة الروحية من عدم قبول فريق بتدخل الإمام لمصلحة فريق أو زعيم آخر. على سبيل المثال، نجد في ذاكرة الحجاويين حول أحداث تلك الفترة أن الشيخ الحاج خضر، الذي كان من أقارب شيخ بارز هو محمد السويداني، قد أصبح ذا شعبية متزايدة كزعيم روحي في ناحية القدموس الأمر الذي أدى في النهاية إلى اجتماع أمراء القدموس على طرده. فالتجأ الحاج خضر وأتباعه إلى الخوابي والكهف. وقد جرت العادة، وفقاً لما يرد في الذكريات، أن يقوم وفد من المشايخ كل خمس سنوات بالذهاب من سورية إلى الهند لمقابلة الإمام وتسليمه الواجبات المالية ومن ثم تلقي إرشاداته وتوجيهاته. وحدث أن كان الحاج خضر ممثلاً عن الخوابي في البعثة التي ترأسها محمد السويداني. وعند استقباله للوفد، رأى الإمام أنه يجب على السويداني – الذي كان في ثمانينياته – التخلي عن مسؤولياته وواجباته. وعيَّن الحاج خضر بدلاً منه في منصب داعي دعاته في سورية. وبعودتهم إلى سورية، رفض أمراء القدموس ومصياف ووادي العيون الاعتراف بسلطة الحاج خضر. وفي وقت ما لاحق، كما تتابع القصة القول، أقدم أمراء القدموس على تدبير خديعة لأتباع الحاج خضر واستدرجوهم إلى فخ مميت: لقد دعوهم إلى وليمة للمصالحة على صخرة قريبة من القدموس وهاجموهم. ومع أن البعض قد تمكن من النجاة والهرب إلى الغابات القريبة، إلا أن عملاء الأمراء فتشوا تلك الغابات وقتلوا المزيد من الضحايا أثناء عملية التفتيش. وأصبح المكان يُعرف باسم صخرة المائدة عند بعض المنحدرين من الحجاويين على الأقل.[1]

---

1 – محمود أمين، تاريخ الإسماعيليين في بلاد الشام، مخطوط، ورقة 139 – 137. وكان المؤلف المرحوم قد فشل في الحصول على موافقة لطباعة الكتاب. لكن أجزاء كبيرة منه نجدها في كتابه تاريخ سلمية في خمسين قرناً (دمشق، 1983).

تُعَدُ هذه الحادثة جزءاً من التاريخ المروي للمنطقة. وكما أسلفنا سابقاً، ثمة قصص مشابهة نجدها تدور حول صراع بين الإسماعيليين والعلويين، وكذلك بين مختلف العشائر العلوية. ربما وجدت قصص عديدة جذوراً لها في واقعية تاريخية، لكنها أكثر صلة على الأرجح لفهم الظروف التي سادت في زمن إعادة بنائها. وعلى الرغم من غناها بالتفاصيل، إلا أن معظم مثل هذه الحكايات يفتقر إلى العناصر الحيوية. ففي رواية تعيين الحاج خضر داعياً للدعاة، على سبيل المثال، نجد أن جميع التفاصيل ذات صلة بمسائل محلية. فالقصة لا توفر حتى إشارة واحدة إلى هوية الإمام الإسماعيلي موضوع الكلام،[1] ولا إلى مكان تواجده (الذي نعلم اليوم أنه لا بد أن يكون أورانغباد أو بعض المواضع الأخرى في الهند، حيث كان أئمة النزارية من فرع مؤمن شاه يعيشون).

الإمام الحي

كان معظم الإسماعيليين السوريين يدينون بالولاء للأئمة النزاريين من نسل مؤمن شاه.[2] ومن غير المعلوم ما إذا كانت الاتصالات مع الأئمة قد استمرت بلا انقطاع خلال القرون الأولى من الحكم العثماني.

المؤرخ الإسماعيلي عارف تامر (1998 – 1921) يقتبس نصوصاً تتضمن إشارات إلى أئمة لاحقين من فرع مؤمن شاه كانوا يعيشون في الهند، ومنهم أمير محمد الباقر، الذي يُعتقد بأنه آخر أئمة تلك الذرية. ويبني تامر مناقشته في الأغلب على أشعار نظمها سليمان بن حيدر (ت. 1795)، وهو شيخ جليل من مصياف، أشار فيها إلى الإمام المعاصر له من فرع مؤمن شاه. ويقول تامر بأن الاتصالات مع الإمام توقفت

1 – في تقديم موجز من نهاية القرن العشرين لمهنة الحاج خضر، أشهر شيخ معروف من أتباع الآغاخان، ورد أنه كان قد عُيِّن داعياً من قبل الإمام النزاري نزار الثاني من فرع قاسم شاه؛ أنظر **نفحات الإيمان**، من منشورات هيئة الطريقة والثقافة الدينية الإسماعيلية لسورية (لا مكان ولا تاريخ للنشر)، ص. 12.

2 – من الواجب تذكر أن عدداً من النزاريين السوريين (الموالين لفرع قاسم شاه) المعاصرين يشككون، بناء على تقاليد جماعتهم الشفوية بشكل أساسي، بمصداقية هذا الرأي. وهم يعتقدون أن فرع قاسم شاه النزاري كان دائماً متفوقاً في سورية، ولذلك لم يكن هناك من تحول ذي أهمية من فرع مؤمن شاه إلى فرع قاسم شاه إبان العقود الأولى من إمامة الآغاخان الثالث.

بعد الغارات الواسعة التي شنتها العشائر العلوية في مطلع القرن التاسع عشر عندما فقد الإسماعيليون سيطرتهم على مصياف لفترة مؤقتة. وتولى سليمان بن حيدر قيادة اللاجئين الإسماعيليين إلى بلدة حمص حيث توفي فيها.[1] وحضرت قوات عثمانية من دمشق لنجدة الإسماعيليين وإعادة النظام إلى المنطقة، وقامت بإعادة مصياف إلى أيدي الإسماعيليين.[2] على الرغم من الغموض الذي يلف طبيعة العلاقات بين الإسماعيليين في سورية وأئمتهم البعيدين عنهم جغرافياً، إلا أن المفهوم المتعلق بضرورة وجود إمام حي بقي قائماً بكل وضوح. حوالي العام 1880، انطلق الشيخ السويداني محمد الحيدر ميمماً شطر إيران بحثاً عن الإمام من فرع مؤمن شاه. ومع أنه فشل في تحديد مكان الإمام هناك، إلا أنه جمع بعض الأدلة والإشارات إلى مكان تواجده – وكانت تشير إلى الهند – وتقبلتها مجموعة صغيرة من مشايخ كل من السويدانيين والحجاويين. وفشل هؤلاء المشايخ أيضاً في العثور على إمامهم، إلا أنهم أفادوا بأنه يبدو أن إماماً إسماعيلياً كان يعيش في بومباي. وبعد ذلك بفترة قصيرة، انطلق وفد جديد من المشايخ إلى البصرة، حيث استقلوا قارباً نقلهم إلى كراتشي ومن هناك سافروا براً إلى بومباي لملاقاة الإمام الإسماعيلي النزاري اليافع جداً من فرع قاسم شاه، سلطان محمد شاه، آغاخان الثالث. وما إن عادوا إلى سورية حتى انتشرت أخبار إقامة الاتصال بالإمام بسرعة، الأمر الذي تسبب بحماسة عظيمة لدى أفراد الجماعة. غير أن المشايخ كانوا مترددين في الاعتراف بسلطان محمد شاه إماماً لهم بسبب من نسبه العائد إلى فرع قاسم شاه، وهو خط من الأئمة الذين كان لهم أنصار في الجماعات الإسماعيلية النزارية المتنوعة في إيران والهند، لكن ربما لم يكونوا كثيرين في سورية. حب الاستطلاع دفع بمجموعة أخرى بعد من المشايخ للارتحال إلى بومباي، إلا أن معظمهم أعلن، بعد عودتهم إلى سورية، رفضهم ادعاء سلطان محمد شاه للإمامة. ومع ذلك، فإن بعضاً من مشايخ الحجاوية قبل به إماماً لهم صاحب حق، وأن هؤلاء المشايخ كانوا قادرين أيضاً على تعبئة أعداد

1 – أنظر عارف تامر، "فروع الشجرة الإسماعيلية"، المشرق، 51 (1957)، ص. 612 – 581. وانظر أيضاً مقالته "الإسماعيلية" في دائرة المعارف، م. 13، ص. 335 – 315. ويتضمن كتابه مراجعات إسماعيلية (بيروت، 1994)، ص. 20 – 5، قصيدة منسوبة إلى الشيخ سليمان بن حيدر، يرد فيها وصف لشخص أمير محمد الباقر باعتباره الحاضر الموجود والإمام صاحب الزمان. باعتقادي أن المؤلفين الآخرين لم يطلعوا على هذه النصوص التي كانت في مكتبة عارف تامر الخاصة.

2 – ديك دوز، العثمانيون في سورية: تاريخ العدالة والقمع (لندن، 2000)، ص. 116.

متزايدة من الأتباع ضمن الجماعة الإسماعيلية السورية.[1]

في رسالته الأولى إلى أتباعه السوريين، عيَّن الآغاخان الحجاوي الشيخ سليمان الحاج في منصب المكي، الزعيم الديني، مُدخلاً بهذا الشكل المصطلحات الدينية للخوجة إلى سورية. أما التوجيهات الدينية في الرسالة فكانت "شرعية" في محتواها: فقد شددت على أهمية إقامة الصلاة خمس مرات في اليوم وصوم شهر رمضان والحج إلى مكة.[2] في العام 1895 توفي الشيخ سليمان الحاج بمرض الكوليرا وهو في بومباي. فجرى عندئذ تعيين صاحبه، أحمد المحمد الحاج، في منصب المكي. ويروى أن الشيخ أحمد مكث قرابة العام في بومباي قبل عودته إلى سورية حيث تسبب بهيجان في النفوس نتيجة إدخاله لتعاليم وطقوس فُهمت على أنها خروج واضح على التقاليد المحلية.[3]

قوبل الشيخ أحمد بالمقاومة عندما شرح "النظام الجديد" ومُنِع حتى من دخول القدموس ومصياف. غير أنه لقي دعماً من أسرة متنفذة في الخوابي هي آل الجندي الذين كانوا في قرابة زواج مع الشيخ. وعندما ارتحل باتجاه سلمية لإبلاغ رسالته للجماعة الإسماعيلية هناك، انتابه شعور بالخوف من أن يُمنع من دخول سلمية أيضاً، لأن بعض أمراء سلمية عارضوا التوجيهات التي جاء بها. لكن، كان ثمة مؤيدون أيضاً للشيخ لأن الكثيرين من سكان سلمية والقرى المجاورة كانوا قد انتقلوا حديثاً إلى هناك قادمين من الخوابي. تقول الرواية إن الشيخ أحمد دخل سلمية ظهر يوم جمعة في شهر الصوم، شهر رمضان. فذهب مباشرة إلى المسجد حيث شارك في تأدية صلاة الجمعة. وبعد الانتهاء من الصلاة سأله الحاضرون لشرح الإصلاحات. فشدَّد الشيخ على أن أولئك الذين يرغبون بالصلاة خمس مرات يومياً يستطيعون فعل ذلك وهم أحرار بهذا الشأن، وأن أولئك الذين يرغبون بالصوم فإن لهم الحق في فعل ذلك أيضاً. لكن يُقال إنه جادل بأن الإمام كان يسعى للتأكيد على الروحانية الباطنية للطقوس.

ومع تصرُّم القرن التاسع عشر، تعمَّق التمايز بين التقليدين الإسماعيليين الرئيسيين

1 – استندت هذه الرواية إلى ما ورد عند محمود أمين في تاريخ الإسماعيليين، ورقة 171 – 167. وهي متحاملة ضد أولئك الذين رفضوا الاعتراف بالآغاخان إماماً لهم، وإلى رواية أحمد الجندي الأكثر نقدية في تقييمها للأحداث في لهو الأيام، ص. 53 – 46.

2 – الرسالة المؤرخة في ذي القعدة 1890 /1307، محفوظة في أرشيف المجلس الإسماعيلي في سلمية.

3 – بهجت وتميمي، ولاية بيروت، م. 2، ص. 408 – 395.

اللذين تمسكت بهما أسر وعائلات الشيخ، وراحت أعداد متزايدة من الحجاويين تعلن ولاءها في تلك الفترة للأئمة من خط قاسم شاه، في حين بقي السويدانيون مخلصين لأئمة خط مؤمن شاه. من الصعب إعادة بناء التغييرات الفعلية بعيداً عن الحقائق المحدودة حول التحول نحو طقوس بعينها وتنظيم دفع الخمس إلى الإمام.[1] فقد كان دفع الخمس مصدراً لكثير من المشقة والعناء لأتباع الآغاخان. خلال العقد الأول من القرن العشرين تعرض العديد من المشايخ والإسماعيليين الآخرين من الخوابي وسلمية للاعتقال والمحاكمة من قبل السلطات العثمانية. وتوفي بعضهم في السجن، ومن هؤلاء الشيخ أحمد المحمد الحاج. ومن الواضح أن المشايخ لم يتوقعوا ردة الفعل هذه من جانب السلطات العثمانية، الذين فسروا الاعتراف "بأمير هندي بريطاني" بمثابة الخيانة ضد سلطة السلطان العثماني، واتهموا أتباع الآغاخان بجملة متنوعة من الادعاءات الجرمية.[2]

الهجرات الإسماعيلية

إن ما اتخذه العثمانيون من إجراءات ضد أتباع الآغاخان تجب معاينته على أساس من السياق السياسي المحلي لسلمية، المنطقة الريفية التي راحت تنمو بسرعة على أطراف البادية السورية. معظم أتباع الآغاخان كانوا متواجدين في منطقة الخوابي، المنطقة التقليدية للحجاويين، وفي منطقة سلمية المعمورة حديثاً والواقعة إلى الجنوب الشرقي من بلدة حماة. وكانت الهجرة إلى سهل سلمية الداخلي الخصب قد بدأت حوالي منتصف القرن التاسع عشر وبلغت ذروة زخمها في العقود الختامية لذلك القرن. ربما كان يجري تذكر حقيقة أن سلمية كانت حصناً إسماعيلياً في القرن التاسع، ولكن المستوطنين الإسماعيليين الذين حلوا في هذه المنطقة التي كانت بدوية في السابق كانوا، بحلول

1 – يتضمّن أرشيف المجلس الإسماعيلي في سلمية عدداً قليلاً فقط من رسائل الآغاخان الثالث إلى أتباعه السوريين، وهي تتناول في معظمها جمع الواجبات الدينية وإرسالها إليه.

2 – من أجل رواية مفصلة للمحاكمات، أنظر ديك دوز ونورمان ن. لويس، "**محاكمات الإسماعيليين السوريين في العقد الأول من القرن العشرين**"، المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط، 21 (1989)، ص. 215 –232.

القرن التاسع عشر، مدفوعين على العموم بأمل الحصول على حياة أكثر ازدهاراً بسبب الإعفاءات من الضرائب والخدمة الإلزامية للسكان. من بين أول المستوطنين الأوائل في منطقة سلمية ثمة عدد من الإسماعيليين المستفيدين من السياسة العامة للعثمانيين في تلك الفترة والتي منحت الأمان للهاربين من القانون ممن كانوا مستعدين للاستقرار في مناطق إلى الشرق من الطريق السلطاني الذي يصل حلب، عبر حماة وحمص، مع دمشق. وكانت تلك أراض زراعية غنية، لكن القرى كانت مهجورة لأجيال عدة.

لم يكن الاستقرار إلى الشرق من البلدات الداخلية حماة وحمص ليتم من دون مخاطر، لأن أراضي الرعي ومصادر المياه لمنطقة سلمية كانت تحت سيطرة القبائل العربية البدوية التي كانت محجمة عن القبول بظهور سكان حضريين في وسطها. لكن فيما عدا عدداً قليلاً من الحوادث الكبيرة في العقد الأول أو نحوه، فقد راحت القبائل تقبل بوجود المزارعين شريطة دفع مال مقابل الحماية. وكان الأمير إسماعيل، الذي سُمِحَ له بالاحتفاظ بميليشيا من 40 فارساً مسلحاً، قد أدار بنجاح، حتى وفاته سنة 1868، عملية فلاحة الأراضي الزراعية القديمة حول سلمية. وخلفه ابنه الأمير محمد كزعيم للجماعة الإسماعيلية المحلية.[1]

العائلات الأولى المستوطنة كانت الحجاوية، ومنها أُسر إسماعيل والجندي وميرزا الأمراء الذين كانوا قد فقدوا في تلك الفترة الكثير من امتيازات الزمن الماضي، وخصوصاً جباية الضرائب في مناطق الخوابي (الجندي) والكهف (إسماعيل) والمرقب (ميرزا). عدد من هذه الأُسر أُعلنت خارجة على القانون في أعقاب التعاملات العنيفة في القدموس، البلدة التي عادوا وانسحبوا إليها.[2] منذ البداية، سعى الأمراء المهاجرون

1 – كانت المعلومات المتعلقة بالهجرة وتوسّع الفلاحة في منطقة سلمية قد أُعيد تركيبها على أساس مقابلات عدة أجراها محمود أمين ووردت في تاريخ سلمية. أنظر أيضاً نورمان ن. لويس، بُداة ومستوطنون في سورية والأردن، 1980 – 1800 (كمبردج، 1987)، ص. 73 – 58.

2 – تصاعد الصراع بين عائلات الأمراء بشأن جمع الضرائب في منطقة القدموس لدرجة أن مسؤولاً عثمانياً من أسرة هارون البارزة في اللاذقية قُتل أثناء عملية وساطة. ولتفادي أي عملية مضادة من جانب القوات العثمانية، استسلم اثنان من الأمراء المتَمردين للسلطات العثمانية. وروي أن واحداً منهما قُتل وزُجّ بالثاني، الأمير إسماعيل، في السجن. وعندما كان في طريقه بحراً إلى العاصمة الإقليمية بيروت، تمكن من الهرب وعاش متمرداً مع تابعية هامة في منطقة القدموس، ثم تقاعد فيما بعد إلى الخوابي حيث عاش في كنف حماية الشيخ أحمد المحمد الحاج. وحصل الأمير إسماعيل ورجاله بالنتيجة على عفو انتهى بهم للاستقرار في سلمية. أنظر أمين، تاريخ سلمية، ص. 157 – 144، ولويس، بُداة ومستوطنون في سورية، ص. 61 – 58.

البارزون بنشاط إلى تشجيع الإسماعيليين في الجبال الساحلية على الاستيطان في سلمية، ليس فقط من منطقة الخوابي ولكن من منطقتي القدموس ومصياف أيضاً. وبعد بداية مُشكِلة إلى حد ما، نجحوا في مسعاهم، وراحت أخبار المستقبل الأفضل تنتشر شفاهاً بين الإسماعيليين. وبدأت مجموعات صغيرة منهم كانت تقيم في منطقتي عكار وأنطاكية بالهجرة إلى سلمية أيضاً. وكان ذلك سيؤدي إلى الاختفاء الكامل للإسماعيليين من تلك المناطق. وكذلك فإن قرىً في منطقتي القدموس والخوابي فقدت هي الأخرى الحضور الإسماعيلي الذي كان قد عمَّر قروناً، وخصوصاً في وادي العيون. بل إن بعض القرى القريبة من المركز الإسماعيلي القديم في مصياف شهدت غياباً كاملاً للوجود الإسماعيلي فيها وحل مكانهم العلويون والمسيحيون الأرثوذكس الشرقيون. ومع ذلك، لم يذهب جميع الإسماعيليين إلى سلمية. إذ إن عدداً منهم استقرّ في القرى الأكبر في الجبال، وآخرون في البلدات القريبة مثل حماة وحمص وطرطوس في حين هاجر آخرون إلى الأميركيتين.

أولى القرى التابعة لسلمية، عز الدين وصبورة، تأسستا في ستينيات القرن التاسع عشر، إلا أنهما فشلتا في الازدهار ربما بسبب الضغط الذي تعرضتا له بشكل أساسي من قبل رجال القبائل البدوية المحلية. وبالرغم من هذه الانتكاسات، فإن مستوطنات جديدة لم تلبث أن ظهرت إلى الوجود خلال فترة قصيرة. وشرعت عائلات عكارية بزراعة الأراضي حول قرية الكافات حوالي سنة 1870، فكانت تجربتهم أول حالة لقرية تابعة تنجح في المنطقة. ثم استقرَّ الإسماعيليون في قرى كبيرة أخرى في العقود الختامية للقرن التاسع عشر ومنها عقارب وتل الدرة وسعن الشجرة. وأصبحت الأخيرة، التي تبعد حوالي 50 كيلومتراً إلى الشمال الشرقي من سلمية، أبعد منطقة استقرار للإسماعيليين في الفترة العثمانية، وضمت إلى جانب ذلك موقعاً عسكرياً للجيش العثماني.[1] وفضلاً عن الإغراءات بدفع ضرائب أقل والإعفاء من التجنيد العسكري، فقد قرر الكثير من القرويين الهجرة إلى منطقة سلمية بسبب تدهورالأوضاع في المناطق الأخرى نتيجة نمو الإقطاعيات الكبيرة. وعلى سبيل المثال، فإن المستوطنين الإسماعيليين الذين عمّروا

1 – من أجل وصف مفصل للهجرات والتوسع الزراعي، أنظر أمين، تاريخ سلمية، ص. 231 – 158، ولويس، بُداة ومستوطنون، ص. 73 – 58.

قرية عقارب كانوا قد طُردوا من أراضيهم قرب قرية قلعة شيزر من قبل أسرة بارزة مقيمة في بلدة حماة.

وبحلول سبعينيات القرن التاسع عشر، وصل إلى المنطقة أيضاً مهاجرون من غير الإسماعيليين. فاستقرّ لاجئون شركس من القوقاز في عدد من القرى إلى الشمال والجنوب من سلمية. وشكل حضور هؤلاء الوافدين الجدد مصدراً لمد يد المساعدة للمستوطنات الإسماعيلية. وكذلك، وجد القرويون العلويون في منطقة سلمية ما يجذبهم إليها. وأخيراً، فإن أعداداً متزايدة من رجال القبائل البدوية اختارت أن تعيش حياة الحضر، لكن هذه العملية لم تحقق زخماً إلا في العقد الأول من القرن العشرين. وبحلول ذلك الوقت، كان جهاز الإدارة العثمانية قد أصبح ذا قاعدة صلبة وصارمة في المنطقة.

تطبيع وصراع في سلمية

شكّل الوصول إلى الأرض والسيطرة عليها وعلى موارد العمل قضايا أساسية في عملية توسيع فلاحة الأرض في منطقة سلمية. وازداد التنافس على الأرض أيضاً مع تزايد حركة هجرة الإسماعيليين وغير الإسماعيليين إلى سلمية. فمن جهة، سهّل تدفق المهاجرين في جعل توسيع فلاحة الأراضي شيئاً ممكناً، لكن المهاجرين اللاحقين اكتشفوا، من جهة أخرى، أن الأراضي الأكثر خصوبة والموارد المائية الأفضل كانت قد سبق ووزعت، ربما بصورة لا بد منها، على المهاجرين الأوائل. فالعائلات الأولى التي انتقلت إلى سلمية، بمن فيهم الأمراء، سيطروا على مساحات واسعة نسبياً من الأرض، ليس في المحيط المباشر للبلدة فحسب، بل وفي العديد من القرى القريبة التي قدموا استثمارات فيها مقابل الأرض. غير أنه لا يمكن مقارنة ملكياتهم بتلك التي كان يملكها أصحاب الأراضي الكبار في حماة وحمص، ومع ذلك، فقد سبق لهم أن أسسوا أنفسهم بثبات كنخبة محلية. وفضلاً عن استئجارهم للعمالة الإسماعيلية للعمل في أراضيهم، فقد استقدموا عمالة من العلويين – كعمال موسميين في أكثر الأحيان – ومن رجال القبائل الأعرابية فيما بعد. كما طوّر إقطاعيون نازحون من بلدتي حماة وحمص حرصاً شديداً

في الزراعة في البادية إلى الشرق من بلدتيهما وجنّدوا قرويين علويين ورجال قبائل أعرابية للعمل في أراضيهم.

لم تبق سلطة أمراء سلمية الإسماعيليين من غير تحدٍ. فالصراع على الأرض حدث بشكل منتظم. على سبيل المثال، تم منح وافدين جدد من أقارب الأمراء أراضي نُزِعَت ملكيتها من مهاجرين أقدم عهداً إلا أنهم أقل شأناً. فكان بهذه الطريقة أن فقد المهاجرون الأوائل من عكار قطع أراضيهم في سلمية. عندئذٍ عاد بعضهم إلى عكار بينما قام البعض الآخر بتأسيس قرية الكافات. يضاف إلى ذلك أن الأمراء سيطروا على عدد من الخدمات التي كان القرويون يدفعون غالياً للحصول عليها كطحن القمح والشعير، حيث كانت تبلغ الرسوم حوالي 50% من كمية الطحين المنتج.[1]

لقد نجم عن التوسع السريع في المستوطنات منذ سبعينيات القرن التاسع عشر وما بعدها، ووصول المزيد من السكان الوافدين المختلطين، ومنهم تجار من أهل السنة من حماة، تطبيع إداري للمنطقة جرى تطبيقه في ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر. فقد تم جعل سلمية مركزاً إدارياً لمنطقة ضمت امتدادات واسعة من السهل والتلال إلى الجنوب الشرقي من حماة، مع أن جزءاً من هذه الأرض تم تحويله إلى عقارات سلطانية عثمانية لها إدارتها المنفصلة. وأُدخل نظام المجالس المحلية الذي تمثّلت مسؤوليته الأساسية في توفير الدعم للموظفين العثمانيين. أما على المستوى البلدي، فقد عكست عضوية هذه المجالس الشهرة المحلية للأفراد، ولا يخفى أن معظم الأعضاء كانوا ينتمون إلى عائلات الأمراء الإسماعيليين. وأول من عُيِّن في منصب رئيس بلدية في سلمية كان الأمير إسماعيل المحمد، الذي كان ابناً للأمير المتوفى حديثاً، الأمير محمد. ثم تولى المنصب بعده في منتصف تسعينيات القرن التاسع عشر، الأمير تامر ميرزا.

مع اقتراب نهاية القرن التاسع عشر، أصبحت الأحوال المحلية في سلمية مضطربة إلى حدٍ ما في أعقاب منازعات متكررة حول الأراضي. وكان مستوطن من القدموس يدعى حمادي العمر قد اكتسب مركزاً قوياً بما يكفي للتصدي لأمراء سلمية القياديين. وكانت له حاشية شعبية من الأتباع داخل سلمية وفي محيطها، بمن فيهم بعض العلويين، وأصبح عضواً في مجلس المنطقة في وقت متأخر من ثمانينيات القرن التاسع عشر.

1 – أمين، تاريخ سلمية، ص. 217.

وتزامن ارتقاؤه سلم الشهرة مع إلغاء الامتيازات التي تمتع بها المستوطنون كالإعفاء من الضرائب، والأهم من ذلك، الإعفاء من الخدمة العسكرية. المعلومات الغنية بالتفاصيل حول حمادي العمر أوردها الشيخ الإسماعيلي عبد الله المرتضى (ت. 1936)، الذي كان متحاملاً علناً ضد الرجل. وطبقاً لتركيبته للأحداث، فقد تحول حمادي العمر إلى الإسلام السني، وتطوع بأن جعل ابنه البكر يُجنَّد في الجيش وجمع حوله حاشية من الأتباع عبر وعود كاذبة متنوعة. وطبقاً للشيخ، فقد كان حمادي من أغرى السلطات العثمانية بالبدء بتجنيد الإسماعيليين من سلمية في الجيش.[1] وبعد عدد من المواجهات العنيفة بين أتباع الأمراء الإسماعيليين وأتباع حمادي العمر، تمَّ إرسال مفرزة من الجنود العثمانيين إلى سلمية لاستعادة النظام. ويتردد الناس، حتى في هذه الأيام، في المشاركة بالذكريات المحلية لهذا الصراع مع الغرباء لسبب يعود في جزء منه إلى الجوانب "الطائفية" لهذه الحادثة. ما يبدو مؤكداً هو أن تطبيع الحكومة المحلية وإدخال التجنيد العسكري قوبلا، كما كان الحال في أماكن أخرى كثيرة، بالمقاومة والرفض. وكذلك، فإن المقاومة ضد سلطة الأمراء أصبحت متنامية بصورة مشابهة لما كان قد حصل في القدموس.

التوترات المتعاظمة في سلمية حولت الاعتراف بالآغاخان الثالث إماماً من قبل عدد من الإسماعيليين إلى أمرٍ مُشكِل. وقد وجه عبد الله المرتضى اللوم إلى حمادي العمر متهماً إياه بتحريض السلطات العثمانية ضد أتباع الآغاخان، زاعماً أنه كان قد أخبر السلطات في العام 1901 بالنقل الوشيك لأموال الخمس، الأمر الذي أدى إلى مصادرتها آنئذ على الفور. إن معاينة الوثائق المقدمة أثناء المحاكمة التي أعقبت ذلك توضح بأن حمادي العمر وأتباعه أيدوا التحرك ضد المشايخ والأمراء الإسماعيليين من خلال توفير الأدلة ضدهم. وزعم حمادي العمر، من بين أشياء أخرى، أنهم حاولوا انتزاع المال منه عنوة كمساهمة في مال الخمس المجموع للإمام، وأنهم حاولوا قتله عندما رفض الاستجابة لمطالبهم. وبالفعل، فقد قُتِل بعد ذلك بخمس سنوات، ربما بأمر من الأمير تامر ميرزا الذي كان يعيش متخفياً بين رجال القبائل البدوية بعد نجاته من الاعتقال سنة 1901.

1 – المرتضى، الفلك الدوار، ص. 251 – 249.

في العام 1908 تم إطلاق سراح من تبقى من السجناء في أعقاب الثورة الدستورية، وكان من بينهم الشيخ نصر المحمد، شقيق الشيخ أحمد الذي كان قد توفي في السجن. وأصبح الشيخ نصر المكي الإسماعيلي الجديد. ثم تعرض الشيخ نصر للاعتقال سنة 1910 على أيدي سلطات المتصرفية بينما كان في طريقه إلى الهند حاملاً معه الواجبات المالية للجماعة. وتم نفي الشيخ إلى بلدة بورسه في الأناضول، حيث بقي فيها لمدة ستة أشهر سُمِح له بعدها بالعودة إلى بلدته. لكن لم تتم إعادة مال الخمس المصادر إلى الجماعة وإنما أُستخدم في بناء مدرسة زراعية في سلمية فتحت أبوابها للدراسة سنة 1912.[1]

اضطرابات في الجبال

تواصلت الهجرة من الجبال إلى سلمية حتى زمن متأخر من فترة ما بعد العثمانيين. وكان الصراع في فترة العقد الثاني وأوائل الثالث من القرن العشرين قد دفع بالكثيرين للفرار من القرى الأصغر، أو حتى من أودية بالكامل، واللجوء إلى سلمية التي وصلها المئات من اللاجئين في تلك الفترة. ونجد بين الإسماعيليين عناصر من كلا الطرفين، الحجاويين والسويدانيين. وقد استقر عدد من السويدانيين في سلمية في حي القدامسة نسبة إلى القدموس، المكان الأصلي لمعظم هؤلاء المهاجرين.

شكلت القدموس بقعة اضطراب في الفترة العثمانية المتأخرة. وقد دفعت الصراعات المتكررة حول الأراضي والموارد الأخرى بقسم كبير من سكان القدموس الإسماعيليين إلى مغادرة منازلهم والذهاب إلى سلمية. وكذلك، فإن التنافس بين أمراء القدموس الإسماعيليين وضع قيوداً على القرويين واضطر كثيرين منهم للهجرة. ودفع النقص في العمالة الزراعية الناجم عن هذه الأوضاع إلى بروز المزيد من المصاعب في هذه القرى. كانت المنطقة في قلب الأراضي الإسماعيلية التاريخية في الجبال الساحلية، لكن العلويين تفوقوا كثيراً من ناحية عددية على الإسماعيليين مع اقتراب القرن التاسع

1 – أنظر أيضاً، زكريا، وصفي، " الإنسانية"، 3 (1933)، ص. 610 – 601، و 4 (1934)، ص. 27 – 17، وكتابه جولة أثرية في بعض البلاد الشامية (دمشق، 1934)، ص. 283. وكان هذا المؤلف مديراً للمدرسة الزراعية بسلمية لسنوات عدة.

عشر من نهايته. وكان الكثير من العلويين ينتمون إلى عشائر بارزة كالمَتَاورة والرشَاونة والخياطين، وهي التي تواجدت في المناطق المجاورة وكانت قادرة على تعبئة عصابات مسلحة إذا ما اندلعت الصراعات. يضاف إلى ذلك أن حالة تشبه إلى حد ما حالة التنافر نشأت ضمن الجماعة الإسماعيلية في القدموس مع بدء تطور أُسر الأمراء الإسماعيليين التي أصبحت بالتدريج تفوق الأسر الإسماعيلية العادية من ناحية عددية.

مع سقوط الحكم العثماني في أعقاب الحرب العالمية الأولى، انهار النظام العام في القدموس نتيجة الأوضاع الشديدة الاضطراب والمزاعم السياسية للمتنافسين على سورية التي تلت هذا السقوط.[1] فإذا ما أخذنا الطبيعة العشائرية للسياسات المحلية بعين الاعتبار، توجب علينا استبعاد نسبة الصراعات التي نشأت أواخر العقد الثاني من القرن العشرين بصورة مباشرة إلى عوامل طبقية أو طائفية. يضاف إلى ذلك، أن المصادر المطلوبة لإعادة تركيب أحداث تلك الفترة من الزمن هي بحد ذاتها ذات إشكالية كبيرة.[2] فالمشاركون الرئيسيون كانوا أمراء القدموس الإسماعيليين المتشاجرين فيما بينهم، وزعماء العشائر العلوية من المناطق المحيطة، والمسؤولين الفرنسيين الذين حصلوا على معلومات مغلوطة قبل محاولتهم التدخل. وبما أن هذه الأحداث تطورت ضمن السياق الأكبر لسلطة الانتداب الفرنسي وما واجهته من مقاومة أولية محلية قوية، فإن تدخل الأطراف الأخرى جاء عندما تعمَّقت الأزمة في القدموس وانتقلت إلى مناطق أخرى، وكان من بين هذه الأطراف مسؤولون من الأشراف من حاشية الملك فيصل ومن النشطاء القوميين من مدن داخلية رئيسية كدمشق وحماة.

كانت الحالة متوترة في منطقة القدموس لأن زعامة منافسة ومعارضة للسلطة التقليدية للأمراء الإسماعيليين كانت قد نشأت وتطورت هناك. وأصبحت القيادة الجديدة مختلطة ضمت كلاً من الإسماعيليين - بمن فيهم بعض أفراد أُسر الأمراء - والعلويين. ثم ساءت الأحوال عندما أُطلقت النار على ابن شاب لأحد زعماء العشائر

1 - أنظر أمين، تاريخ سلمية، ص. 225 - 221؛ بول فان كالدنبورغ، اندماج الجماعة العلوية في الدولة السورية إبان فترة الانتداب الفرنسي (رسالة دكتوراه، جامعة نجميجن، 2005)، ص. 64 - 59.

2 - باستثناء واحد فقط، فالمصادر الإسماعيلية المحلية صامتة حول صراعات ما بعد العهد العثماني التي شارك فيها العلويون، والاستثناء هو الشيخ عبد الله المرتضى من الخوابي، الذي نشر رواية غاضبة عن الأحداث في 1933 في كتابه الفلك الدوار.

العلوية وقتل على يد إسماعيلي. وأدى فشل الإسماعيليين في دفع أموال الديّة المعهودة إلى تعبئة عشيرة الخياطين ضدهم. و لم تحرز محاولات زعماء عشائر علوية من مصياف للوساطة أي نجاح، فتمّت مهاجمة الإسماعيليين في آذار من عام 1919، ليس من قبل الخياطين فحسب بل ومن قبل بعض العشائر الأخرى. وفي أيار تصاعدت حدة الصراع وانتشر إلى الخوابي عندما قامت الجماعة السنية في الخوابي بدعوة عشائر علوية للقيام بهجوم مضاد على الإسماعيليين في أعقاب سلسلة من النزاعات حول الماشية والأراضي. وقُتِل خلال هذه الهجمات أكثر من 100 قروي وفرَّ الآلاف إلى البلدات الساحلية، حيث التجأ معظم الإسماعيليين إلى طرطوس. وفضلاً عن الإسماعيليين، فإن قرىً مسيحية أُرثوذكسية شرقية ومارونية كانت قد وقعت تحت نار الهجمات العلوية أيضاً.[1] في ذلك الحين، اكتسب الصراع مظاهر وطنية مقاومة للاستعمار نتيجة للتدخل الفرنسي فيه. محاولات التدخل الأولى لم تكن ناجحة بل أدت إلى انتشار الصراع وتوسعه وأخذ اسم "ثورة الشيخ صالح العلي"، الذي كان زعيماً لعشيرة علوية محلية شكّل جزءاً، لمدة سنة أو سنتين، من المقاومة الوطنية ضد مؤسسة الانتداب الفرنسي. وتم نشر وحدات الجيش الفرنسي من أجل احتواء الثورات المحلية العديدة.

كان الشيخ صالح العلي ابناً لشيخ علوي محلي بارز في منطقة الشيخ بدر قرب الخوابي. ويبدو أنه كانت للشيخ صالح العلي شهرة كمتمرد حيث سبق له أن قتل اثنين من ضباط الشرطة العثمانيين كانا قد تحرشا بإحدى زوجات والده. وتوحي بعض التقارير بأنه كان يصنع المُعجزات في المقام الذي كان قد شيّده لوالده.[2] وقام هو وعصبته المسلحة، بعد سقوط النظام العثماني وما أحدثه ذلك من فراغ، بدور قيادي في السياسات المحلية ثم في حركة المقاومة، فيما بعد، ضد التقدم العسكري والسياسي المطرد للفرنسيين. فقد تمكنت سلسلة هجمات 1919، وفشل الفرنسيين الأولي في احتواء المجموعات المسلحة المحلية، من جذب الوطنيين من داخل البلاد السورية، بمن فيهم بعض ضباط الجيش الشريفي. وفي وقت مبكر من عشرينيات القرن العشرين، هاجم المتمردون منطقتي طرطوس وبانياس الساحليتين. وكان الفرنسيون،

1 – حول هذا الصراع وانتشاره إلى مناطق مجاورة، أنظر كالدنبورغ، اندماج، ص. 69 – 59.
2 – المصدر السابق، ص. 60.

بحلول ذلك الوقت، يتقدمون في عملية الانتصار على العشائر العلوية الرئيسة في القسم الجنوبي من الجبال.

واكتملت عملية إخضاع الجنوب مع نهاية عشرينيات القرن الماضي. وهرب الشيخ صالح العلي إلى الجبال العالية، وما لبث أن استسلم للسلطات الفرنسية العام 1922. وصدر عفو عنه وعاد ليصبح شخصية محترمة لم تعد تقاوم الفرنسيين في محاولتهم لإنشاء دولة علوية منفصلة، "L'État des Alaouites"، ضمن فدرالية سورية. وعاد الكثير من الإسماعيليين اللاجئين إلى قراهم في الخوابي بعد هدوء الأوضاع وانتهاء الثورة.

على الرغم من قسوة مواجهاتهم، فإن الإسماعيليين والعلويين لم يختلفوا كثيراً في مقاربتهم لسلطات الانتداب. فكانت مشاعرهم تجاه تجدد الهيمنة السنية قوية أيضاً، ولا سيما بين العلويين، وأن السياسات الفرنسية التي تهدد الاستقلال الذاتي لـ"الدولة" العلوية قوبلت بالمعارضة. وتمّ في العام 1923 رفع العديد من العرائض ضد السياسات الفرنسية الجديدة التي تقيّد استقلالهم الذاتي المحلي، وكانت موقعة من قبل شخصيات علوية وإسماعيلية ومسيحية بارزة على حدٍ سواء. غير أن التنافس على المناصب صار هو المهيمن على السياسات المحلية، الأمر الذي أنتج مفاوضات طويلة الأمد بين مختلف الفئات، مع إلحاح العلويين على انتقاد تفوّق المسلمين السنة والمسيحيين وبروزهم في الإدارة العامة. وبما أنهم كانوا أقلية صغيرة، فقد كان من النادر تمثيلهم في المجالس الجديدة، إلا على المستوى البلدي. وكما كان الحال مع الموارنة، فلم يكن للإسماعيليين سوى شخص واحد في مجلس نواب الدولة العلوية.

برز الشيخ صالح العلي بطلاً في النقاشات القومية التي كانت في طور النشوء والتكوين، في حين كان ما يتذكره الناس حول الإسماعيليين هو ميلهم المزعوم نحو السلطات الفرنسية. ربما ليس ذلك بالفهم الدقيق للأحداث، إلا أنه يعكس ما تستوعبه الذاكرة الشعبية عنها.

بدأت الأحوال بالتحسن بعد تثبيت السيطرة الفرنسية وراحت العلاقات بين الإسماعيليين والعلويين في منطقتي القدموس والخوابي تعود إلى مجاريها بالتدريج. و لم يحدث بعد ذلك سوى حادثة هامة واحدة هي النزاع على قرية بعامره في ثلاثينيات القرن الماضي، وفيه كان الإسماعيليون والعلويون هما الطرفان المتنافسان. ففي العام

1933، اشترى محمد إبراهيم، وهو شخصية إسماعيلية من مصياف، قرية بعامرة أثناء بيعها في مزاد علني عقب إفلاس صاحبها الأصلي، الشيخ العلوي سليمان العلي من عشيرة المتاورة الكبيرة. وتسببت عملية البيع بانزعاج شديد بين العلويين المحليين، الأمر الذي أدى إلى قيام القرويين بترك قرية بعامره وإخلائها سنة 1935. عندئذ قام محمد إبراهيم بإحضار حوالي 30 أسرة من سلمية ليحلوا محلهم. لكن، ما إن وصلت هذه العائلات إلى القرية حتى هاجمهم العلويون وطاردوهم إلى خارجها. وقد قُتل إسماعيلي واحد في الحادثة وجُرح أربعة آخرون بجراح بليغة. وبقيت العلاقات بين الإسماعيليين والعلويين متوترة في منطقة مصياف سنوات عديدة.[1]

على الرغم من أنه كان للعلويين والإسماعيليين تاريخ طويل من الصراع، إلا أنه يجب ألا نقدم تفسيرات "طائفية" لهذه النزاعات أكثر مما ينبغي. إن جميع هذه المواجهات على وجه التقريب بدأت بنزاع على الموارد المحلية في أرض محددة بين زعماء العشيرة الذين كانوا يجندون، بشيء من الانتظام، عصابات مسلحة من بين أتباعهم. إن ذلك لا يعني بالضرورة أن الإسماعيليين والعلويين كانوا دائماً إلى جانب أسر الزعماء منهم، ولو أنهم كثيراً ما كانوا يعملون بانسجام فيما بينهم. فالصراعات الداخلية حدثت بصورة متكررة، الأمر الذي ساهم إلى حد كبير في تراجع الوجود الإسماعيلي في الجبال التي كانت تحت سيطرتهم. ونجد في السياق الأوسع للديناميات السياسية في فترة الانتداب أن جماعتي العلويين والإسماعيليين كانوا أكثر قرباً بعضهم من بعض على الرغم من الصراعات الأقدم عهداً. إن قيادة كل من الجماعتين كانت قلقة حول إمكانية حصول تهميش لها في أية دولة ديمقراطية أكبر يشكل فيها المسلمون السنة الأكثرية. ويوضح تاريخ سورية المستقلة أن كلتا الجماعتين كانتا قادرتين على التغلب على التحديات الجديدة.

التغيير السياسي والاجتماعي

منذ الاستقلال، تغيّرت الأحوال التي عاش فيها الإسماعيليون بصورة حادة، وخاصة

1 – المصدر السابق، ص. 148 – 146.

في ستينيات القرن العشرين. فتطورت أشكال جديدة من القيادات، وكانت في جزء منها على حساب الهرمية القديمة من الأمراء والمشايخ الدينيين. وتمكن عدد من الإسماعيليين من عائلات الأمراء أو المشايخ من شق طريقه في حقول السياسة والفكر والثقافة، لكن كان عليهم القيام بذلك دون أي رعاية تقليدية، حتى أن بعضهم نأى بنفسه في الحقيقة بعيداً عن المكانة ذات الامتيازات التي كانت للأمراء. وتمتع شباب بعض الأسر الإسماعيلية البارزة ببدايات أفضل لحياتهم مقارنة مع الآخرين؛ فالبعض منهم كان قادراً، على سبيل المثال على الدراسة في أفضل جامعة في المنطقة، الجامعة الأميركية في بيروت. غير أن قاعدتهم الاجتماعية كانت تتآكل. الحالة العامة في سورية توجهت نحو العلمانية ثم القومية وانتهت بالنتيجة عند الاشتراكية، ولقيت هذه النزعات ردة فعل من جانب الإسماعيليين. فبعد مجيء نظام حزب البعث العربي الاشتراكي إلى السلطة العام 1963، تعرضت القاعدة الاقتصادية للأمراء التقليديين لضعف ملحوظ نتيجة تطبيق قانون الإصلاح الزراعي. ومنح إنشاء نظام تعليمي وطني شامل فرصة التنقل الاجتماعي لعدد متزايد من أبناء الإسماعيليين الريفيين العاديين عن طريق الحصول على المؤهلات والعمل في البيروقراطية الحكومية. واليوم يشكل الإسماعيليون السوريون جزءاً من شريحة أفضل المتعلمين في البلد والأكثر علمانية في المنطقة الأوسع.

منذ منتصف القرن العشرين وفيما بعد، حقق عدد قليل من الشباب المفكر من عائلات إسماعيلية بارزة، مثل مصطفى غالب (1981 – 1923)، وهو من أتباع قاسم شاه، وعارف تامر (1998 – 1921)، وهو من أتباع مؤمن شاه، تفوّقاً وبروزاً في الجماعة وراحوا يكتبون حول المعتقد الإسماعيلي. وقد أظهرا اهتماماً ضئيلاً بالكتابة حول معتقدات وممارسات آبائهم أو أجدادهم. وبدلاً من ذلك، ركّزا على تحقيق النصوص من الفترة الفاطمية أو الكتابة حول تاريخ فرع قاسم شاه.[1] وشكّل تجاهل الفترة الأحدث عهداً، ولا سيما العثمانية منها، في تاريخ سورية ومجموعاتها الدينية سمة عامة بسبب التشديد القوي على الفهم الوطني القائل بأن العرب لم يكونوا يسيطرون على مصيرهم منذ الهيمنة التركية أو السلجوقية أو المملوكية أو العثمانية على الشرق الأوسط.

قوبلت الوحدة القصيرة الأمد بين سورية ومصر تحت اسم الجمهورية العربية المتحدة

1 – أنظر، على سبيل المثال، مصطفى غالب، تاريخ الدعوة الإسماعيلية (بيروت، 1953).

(1958 – 1961) باستياء متنام لدى السوريين، ولا سيما بين الأقليات المسلمة التي أصبحت قلقة من الانحياز السني المتزايد ضدهم في شؤون محافظاتهم. لقد فوجئ المسؤولون المصريون الذين قدموا إلى سورية بتنوع الجماعات المسلمة فيها. فنشرت مجلة جامعة الأزهر في القاهرة، المركز المشهور الذي أسسه الفاطميون، لكن أصبح منذ تلك الفترة ولقرون عديدة مركزاً للتعليم الإسلامي السني، تقريراً مقتضباً عن الإسماعيليين تحت عنوان " الفاطميون لا يزالون بيننا!"[1] وعندما انحلت الجمهورية العربية المتحدة، استقبل السوريون الحدث بارتياح.

أما الانقلاب العسكري العام 1963 الذي جاء بنظام البعث إلى السلطة في سورية فقد استقبله السوريون بمشاعر مختلطة، وخاصة في المراكز الحضرية. غير أن بروز كل من المدنيين والعسكريين في النظام الجديد من خلفيات ريفية، بمن فيهم أهل السنة والعلويون والدروز والإسماعيليون، جعل مصدر الدعم الرئيسي لهذا النظام موجوداً في المناطق الريفية، ومنها بعض البلدات الريفية كسلمية. ونتج عن الإصلاحات التي طبقها نظام البعث، وخاصة الإصلاح الزراعي، إضعاف السلطة السياسية لمجموعة الإقطاعيين المتمركزة في المدن الحضرية. وبالتالي، فقد راح القرويون يميلون للوقوف مع النظام البعثي وتأييده، ليس بسبب الإصلاح الزراعي فقط، وإنما بسبب برامج التنمية الريفية أيضاً في مجال التعليم والصحة.

غير أن ردة الفعل بين الإسماعيليين، وخاصة في سلمية، كانت مختلطة لأن أقدار العائلات الأكثر بروزاً كانت قد تأثرت بصورة سلبية بالإصلاح الزراعي وغيره من السياسات. يضاف إلى ذلك، أن سياسات النظام السوري ذات الطبيعة العلمانية المتنامية، إن لم تكن المناوئة للأديان، في أواخر ستينيات القرن الماضي لم تلقَ ترحيباً من أحد. ومع ذلك، فإن عدداً لا بأس به من الإسماعيليين انخرط بفعالية مع النظام الجديد على المستويين المحلي والوطني. ومع أن أفراداً من العائلات الإسماعيلية البارزة تعاونوا مع النظام، إلا أن لقب "أمير" لم يعد لقباً محترماً وله مكانته، وإنما غدا رمزاً للاستغلال الذي عانت منه الطبقات العاملة الريفية، وفي حالة أو اثنتين تحوّل إلى اسم عائلة فقط.

وكان أفراد من عائلة الجندي الكبيرة في سلمية قد قاموا بأدوار في الحكومة. في

1 – مجلة الأزهر، رقم 31 (1960).

حين حقق آخرون من عائلات إسماعيلية بارزة شهرة في ستينيات القرن العشرين عبر التحاقهم بمهن في الجيش وفي حقول أخرى.[1] لقد عكست المشاركة المتزايدة للإسماعيليين في مستويات الحكومة كافة منذ أوائل سبعينيات القرن الماضي، الاتجاه العام نحو تحرير مجموعات الأقليات.

السياسة الدينية

ربما يجادل البعض في أن اعتراف أكثرية الإسماعيليين السوريين بالآغاخان الثالث إماماً لهم خلق أحوالاً ملائمة لانتشارٍ أسرعَ لمثاليات العلمانية وأساليب حياتها. فقد كان لبعض سياسات الآغاخان، مثل عدم تشجيع الزيارات إلى المقامات أو المزارات وعدم الدعاء لنيل بركات الأولياء، آثارها السلبية على مركز المشايخ الدينيين الذين كانوا رعاة وقيّمين لهذه المقامات. وصار على الشيوخ المحليين في تلك الفترة، وبعد أن حِيلَ بينهم وبين عالم الأولياء والمقامات المقدس، مواجهة المهمة الصعبة في العمل كقناة اتصال بين الإسماعيليين السوريين والقيادة في حاشية الآغاخان المكونة من الخوجة، وهي مهمة ازدادت تعقيداً بسبب الاختلافات اللغوية. وفي الخوابي، جرى تفكيك العديد من المقامات وتجريدها من الأثاث، ومنها مقام الحاج خضر في عقر زيتي، إلا أنه تمّت المحافظة على بعض أشجار الصنوبر المعمرة التي كانت تعتبر تقليدياً مقدسة. غير أن المقامات والأولياء لم تختف من الحياة الدينية للإسماعيليين بين ليلة وضحاها، إذ نجد حتى اليوم أن عدداً صغيراً من الأفراد لا يزالون مخلصين للتقاليد القديمة، ويقومون في بعض المناسبات بزيارات إلى المقامات، وخاصة ذلك المقام المخصص للإمام زين العابدين في قرية علوية إلى الشمال من حماة.

كانت الاتصالات بين الآغاخان والقيادة من الخوجة من جهة والإسماعيليين السوريين من جهة أخرى مُشكلة منذ بداياتها، حيث تسببت بصعوبات دامت عدة عقود في إيصال هداية الإمام الدينية. فالتقييدات التي فرضها العثمانيون في أعقاب

1 – حنا بطاطو، الفلاحون السوريون، أحفاد الشخصيات الريفية الأقل شهرة وسياساتهم (برنستون، 1999)، ص. 154 – 153؛ نقولا فان دام، الصراع على السلطة في سورية (لندن، 1996)، ص. 67 – 66.

اعتقال ومحاكمة الإسماعيليين في العقد الأول من القرن العشرين ساهمت في إعاقة التواصل أيضاً. وخلقت الحروب والثورات عوائق إضافية في هذا المجال. ففي أعقاب الحرب العالمية الأولى، قام بعض الدعاة الإسماعيليين الهنود بزيارة أخوتهم في الدين في سورية، غير أن قنوات الاتصال مع الآغاخان وحاشيته بقيت قليلة وبقيت مكانة الإسماعيليين السوريين ضمن الجماعة الإسماعيلية النزارية العالمية مهمّشة، بسبب أعدادهم القليلة بالمقارنة مع جماعة الخوجة وما يتبعها في الشتات الأفريقي.

كان سلطان محمد شاه يبعث بولده الأمير علي خان كمبعوث له إلى الجماعة السورية، وما يزال السكان المحليون يتذكرون زياراته. وقد ساهمت تلك الزيارات المنتظمة في تقوية الروابط بين الجماعة الإسماعيلية السورية وبين الآغاخان.[1] وكانت هذه الزيارات قد ابتدأت في العام 1931، عندما زار الأمير علي خان كلاً من سلمية والخوابي، حيث افتتح فيها المدرسة المحمدية. وأصبح الأمير علي خان ذا شعبية ملحوظة لدى الجماعة الإسماعيلية السورية. وخلال توقف الإمام المنصّب حديثاً، الأمير كريم آغاخان الرابع، في مطار بيروت في آب 1957، استقبل وفداً كبيراً من الإسماعيليين السوريين الذين حضروا للتعبير عن ولائهم الجمعي له.[2]

وبعد الاستقلال، جاءت الأحداث في سورية لتحدث تراجعاً في الاتصالات بين الآغاخان ومنظمته الجماعاتية وبين الإسماعيليين السوريين. ثم إن السياسيين والمسؤولين من المسلمين السنة تعاطفوا مع أخوتهم في الدين في خمسينيات القرن العشرين ضد الإسماعيليين وغيرهم من الأقليات المسلمة الأخرى في سورية. وتواصل هذا التوجه إبّان الوحدة مع مصر. لكن، ومع مجيء حزب البعث إلى السلطة، زادت مشاركة الأقليات، ومنهم الإسماعيليون، في السياسة زيادة مميزة، ولو أن النظام بقي علمانياً ومتشككاً تجاه أي نشاط ديني. يُضاف إلى ذلك، أن انتشار الإسلام السني بين الإسماعيليين في سلمية في أعقاب مواجهات عدائية بين آل الجندي وأسر الأمراء الإسماعيليين، قلّص من إمكانية أيّ توسع لنشاطاتهم لأن أعداءهم كانوا قريبين من قيادة نظام البعث. غير أن مركزاً إسماعيلياً جديداً فتح أبوابه في سلمية سنة 1968 وضمّ مكتبة

1 – غالب، تاريخ الدعوة، ص. 401 – 395.

2 – حوالي ست فقط من العائلات في سلمية وتلدرة رفضت الاعتراف بإمامة الأمير كريم. وكانوا يُعرفون بالإسماعيليين السلطانيين، لكن يقال إنهم تبنوا فيما بعد لقب علي اللاهين.

للاستخدام العام من قبل سكان سلمية. لم يكن هذا إلا بعد مجيء فريق بعثي إلى السلطة أكثر اعتدالاً بقيادة حافظ الأسد، فتمكّن الإسماعيليون النزاريون من دفن رفات الأمير علي خان في ضريح مجاور للمركز الإسماعيلي في سلمية. وكان الأمير علي خان قد توفى في حادث سيارة سنة 1960، وقد فشلت محاولات سابقة لنقل الرفات من فرنسا إلى سلمية بسبب صعوبات وضعها النظام البعثي.

وفي مجريات سبعينيات القرن العشرين بدأت سياسات التعليم الديني التي تمّت صياغتها حديثاً تطبق في سورية. وتلقت أول مجموعة من المعلمين والواعظين المحترفين تدريبها في كراتشي. وفي ثمانينيات القرن الماضي، التحق عدد آخر من هؤلاء المعلمين، ومن بينهم فتاتان شابتان، ببرامج تدريب المعلمين الخاصة التي كان يقدّمها معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن. وتزامن تدريب مجموعة المحترفين هذه مع الاختفاء التدريجي للشيوخ الدينيين التقليديين عن الساحة. وكان العدد القليل المتبقي من الشيوخ الإسماعيليين من كبار السن، والأكثر شهرة بينهم الشيخ علي عيدو، توفى سنة 1994. وحتى منتصف ستينيات القرن العشرين، كان هؤلاء الشيوخ الدينيون يديرون عدداً من الكتاتيب الصغيرة في القرى الإسماعيلية، حيث كانت تقوم بالتعليم الديني إلى جانب التعليم الرسمي. غير أن معظم هذه الكتاتيب أغلقت أبوابها بعد إصلاح التعليم من قبل النظام البعثي. وأُغلق البعض الآخر إثر وفاة الشيوخ المسؤولين عنها. إلا أن عدداً قليلاً من الشيوخ واصلوا نشاطاتهم حتى تسعينيات القرن الماضي.[1]

في غضون ذلك، كان الإسماعيليون السوريون يتمتعون بمستوىً من المعيشة آخذ بالارتفاع. وكانت أراضيهم الزراعية حول سلمية تعطي مواسم أفضل. وفي ظلّ إمامة الآغاخان الرابع، جرت إعادة هيكلة للتنظيم الجماعاتي السوري، كغيرها من الجماعات النزارية الأخرى، على أسس جديدة وضعها دستور 1986، حيث أصبح هناك مجلس وطني وهيئة للطريقة والثقافة الدينية الإسماعيلية (ITREB) مسؤولة عن توفير التعليم الديني في الجماعة للمستويات كافة إضافة إلى تدريب المعلمين الدينيين. وخلال العقدين الأخيرين، تزايدت برامج الآغاخان الرابع، وخاصة في حقول التعليم – بما فيها التدريب في مهارات الكومبيوتر – والثقافة.

1 – من أجل نظرة عامة حول آخر أجيال الشيوخ الدينيين، أنظر أمين، تاريخ سلمية، ص. 314 – 311.

وتضاءل فنّ نظم الأناشيد الدينية بين الإسماعيليين السوريين مع رحيل آخر جيل من الشيوخ الدينيين الإسماعيليين، إلا أنه لا تزال أعداد صغيرة ممن يتابعون هذا النوع من الفن الأدبي التقليدي. إن كتابة الشعر وقراءته لا تزالان منتشرتين جداً بين إسماعيليي سلمية. ويُعدّ أحمد الجندي من أفضل شعراء الحداثة المشهورين، وأشعاره مشهورة ولها شعبيتها حتى خارج سورية، لكن ثمة عشرات الشعراء الآخرين في سلمية ممن نشروا، على الصعيد المحلي في معظم الأوقات، أشعاراً حديثة تعكس الحيوية الثقافية للجماعة.[1] وساهمت زيارات حديثة العهد للآغاخان الرابع إلى سورية ليس في بناء الجماعة فحسب، وإنما في زيادة بروز الجماعة الإسماعيلية في سورية أيضاً.[2]

---

1 – من أجل مسح للشعر الحديث الذي جرى نظمه في سلمية، أنظر حسام خضور، **لمسات نقدية لشعراء سلمية** (سلمية، 2000).

2 – على مدى السنوات القليلة الماضية، نجد أن مطبوعات صغيرة الحجم حول الآغاخان الرابع والإسماعيليين عموماً معروضة للبيع في مكتبات كبيرة في سورية، وأكثر المؤلفين إنتاجاً، حسام خضور من سلمية. كما توفرت نصوص إسماعيلية عرضية مثل **سلمية روعة العجائب** للشيخ أحمد علي أمين (سلمية، 2007). وفضلاً عن الإنتاج المحلي في سلمية، فإن أكثر المطبوعات روعة الكتيّب الصغير الحجم عن الإسماعيليين (**الإسماعيليون في سورية**)، وهو جزء من سلسلة تناولت الأقليات الدينية في سورية لسمير عبدو (دمشق، 2008). وحول التنوّع الديني في سورية، أنظر ديك دوز، "الهجرة والدين والجماعة: روابط محلية إضافية في سورية الساحلية"، في **سورية وبلاد الشام تحت الحكم العثماني**، ليدن: بريل، 2010، ص. 495 – 483.

3

الإسماعيليون النزاريون في آسيا الوسطى في الأزمنة الحديثة

حكيم إلنزاروف وسُلطونبيك أكسَكولوف

يتوزع الإسماعيليون النزاريون في آسيا الوسطى على امتداد منطقة شاسعة من السلاسل الجبلية للبامير وهندوكوش وقَرَه قورُم المعروفة بـ"سقف العالم". وتتشارك الحدود فيها ستة بلدان هي: أفغانستان والصين والهند وقرغيزيا وطجكستان وباكستان. ويقيم الإسماعيليون بصورة أساسية في مقاطعة بدخشان المقسمة بين طجكستان وأفغانستان، ومنطقة شترال والمناطق الشمالية من باكستان، وبلاد تشكورغان في إقليم شنجيانغ في الصين. كما يُعدّ إسماعيليو الهزار الذين يعيشون في القسم الأوسط من أفغانستان جزءاً من إسماعيلية آسيا الوسطى أيضاً.

يمثّل إسماعيليو آسيا الوسطى جماعة متميّزة في الممارسات الدينية والثقافية والاجتماعية والقيم والإنجازات والتحديات. وفي السنوات الأخيرة انتقلوا خارج أراضي أوطانهم التقليدية واستقروا عبر العالم، بطريقة مشابهة لبقية الجماعات الإسماعيلية المتنقلة. وهم يقطنون اليوم في روسيا وكندا والولايات المتحدة الأميركية وأوروبا.

وبمعنىً تاريخي وثقافي عام، فقد أظهرت آسيا الوسطى على الدوام مرونة فكرية وتعددية ثقافية، حيث إنها كانت المكان الذي تلاقت فيه الديانات الرئيسية – الزرادشتية والمسيحية النسطورية والبوذية والمانوية والإسلام، إضافة إلى الأيديولوجيات الأساسية (كالاشتراكية والقومية والليبرالية) – وتفاعلت الواحدة مع الأخريات بينما كانت مكانة المنطقة تتأرجح (من موقع مركزي إلى آخر هامشي ثم بالعكس) إبان مسيرة تاريخها الغني[1]. إن عملية الإثراء الثقافي لمجتمعات آسيا الوسطى من خلال هذه التعاملات يمكن ملاحظته في تنوّع المظاهر الإثنية واللغوية الموجودة عند إسماعيلية المنطقة: حيث إنها تغطّي اليوم بعضاً من 15 مجموعة إثنية ولغوية تقطن ثنايا الجبال النائية في آسيا الوسطى،[2] التي يشكل الإسماعيليون فيها الأكثرية. ومعظم هذه اللغات والثقافات قديمة العهد وتمثل مصادر قيّمة لفهم التواريخ اللغوية والإثنية والثقافية للمجموعات الإثنية المسيطرة في المنطقة. ومع انتشار الإسلام في المنطقة، تغلّبت الفارسية على اللغات المحلية وأصبحت لغة التخاطب للتواصل والأدب الديني والممارسات الدينية بين الجماعات الإسماعيلية، مع أن مجموعات عدة ما زالت تواصل التحدّث بلغاتها ولهجاتها الخاصة.

إن تاريخ الإسماعيليين في آسيا الوسطى هو واحد من أقل المجالات التي تمّ تدوينها واستكشافها من قبل البحث الحديث في الدراسات الإسماعيلية.[3] والأسباب الكامنة وراء هذا الأمر متعددة الوجوه: (1) تقليد متخلّف في الكتابة التاريخية بين إسماعيلية آسيا الوسطى؛ (2) ندرة المصادر حول التاريخ المبكر للإسماعيلية؛ (3) ضمّ الجماعة من قبل القوى العظمى السابقة، وتحديداً روسيا وبريطانيا العظمى؛ (4) اضطهاد وتهميش الجماعة من قبل السلالات الحاكمة في الأراضي المجاورة التي اتبعت نهجاً يحقق برامجها السياسية وأيديولوجياتها الخاصة؛ (5) غياب الظروف الضرورية للبحث النقدي

1 – أنظر مقالة ع. نانجي وس. نيوزوف، "طريق الحرير: تقاطع طرق وصراع الأديان"، في طريق الحرير: ربط الثقافات، خلق الثقة (واشنطن دي. سي.، 2002)، ص. 43 – 37.

2 – يتحدث الإسماعيليون لغات متنوعة يُعتقد أنها كانت لغة الحديث للسوكديين والساكس الذين استوطنوا آسيا الوسطى في الأزمنة القديمة. وهذه اللغات الأقلية التي تضم الشوغنية والروشانية والسركولية والواخية والإيشكاشيمية والشيترالية والسرقولية والبروشاسكية، الخ...،إنما هي جزء من المجموعة الإيرانية الشرقية من اللغات الهندو –أوروبية.

3 – أنظر فرهاد دفتري، الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم (كمبردج، 1990).

بعيداً عن الضغوط السياسية والأيديولوجية.

ومنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر خضعت هذه الجماعات لعمليات متنوّعة من الاستقصاء على أيدي الروس والمستشرقين الغربيين. وكانت مواضيع دراساتهم مغايرة تماماً. فباستثناء عدد قليل من الدراسات في مجال المعتقدات والممارسات الدينية، فإن القسم الأعظم منها ركّز على دراسات ذات طبيعة لغوية واجتماعية – سياسية واقتصادية. وعلى سبيل المثال، فقد تمّ تدوين تاريخ بدخشان إبان الحقبة السوفييتية بصورة شاملة على أيدي المؤرخين السوفييت في حين اكتشف علماء اللسانيات السوفييت أن البامير عبارة عن "موزاييك" من التنوع الإثني واللساني، بحيث يحتاج إلى دراسة خاصة بحكم هذه المكانة. غير أن التقليد الديني للجماعة لم يظهر في الدراسات الإثنوغرافية لمنطقة البامير سوى بمظهر الإهمال وعدم الاكتراث. أما بالنسبة للدراسات التي تناولت الإسماعيلية في وسط أفغانستان والمناطق الشمالية من الباكستان وغربي الصين، فإن حالتها حتى أسوأ من ذلك.

شهد العقد الأخير، الذي أعقب تفكك الاتحاد السوفييتي، انبعاثاً في دراسات آسيا الوسطى، من قبل كل من باحثين أهليين محليين وأجانب انصبّ هدفهم ليس على ملء الفراغ الذي خلفه البحث السوفييتي فحسب، وإنما على إعادة تفحص للتاريخ الغابر والحديث لمجتمعات آسيا الوسطى. وقد ركّزت تلك الدراسات بشكل أساسي على التطورات الاجتماعية – السياسية والاقتصادية لبلدان آسيا الوسطى. وهكذا فإن دراسة الحياة الدينية لإسماعيلية المنطقة تبقى هامشية وناقصة. ويعتبر معهد الدراسات الإسماعيلية واحداً من المعاهد القليلة جداً التي سعت إلى جمع كمية لا بأس بها من البيانات الأرشيفية والأولية الخاصة بتاريخ وتقاليد الإسماعيليين في آسيا الوسطى بلغات متنوعة. ويبني الفصل الحالي على هذه المصادر ويقدم التوجهات والقضايا في التاريخ الحديث للجماعة منذ نهاية القرن التاسع عشر وحتى بداية القرن الواحد والعشرين.

التاريخ المبكر

انتشرت الدعوة الإسماعيلية في خراسان وما وراء النهر مع نهاية القرن التاسع. وكان

عدد من الدعاة، كأبي عبد الله الخادم والحسين بن علي المروزي ومحمد بن أحمد النسفي، قد قاموا بنشر الدعوة في المنطقةبين العامين 903 و954[1]. وحقق الإسماعيليون درجة من البروز والشهرة في ظل حكم الأمير الساماني نصر الثاني (943 – 914)، ونجحوا في تحويل شخصيات متنفذة في البلاط إلى مذهبهم، ومن هؤلاء الأمير نفسه ووزيره وشخصيات أخرى، إضافة إلى شعراء مثل رودكي. وربما كان في ذلك الوقت أن امتدّت الحركة الإسماعيلية إلى بدخشان نفسها الواقعة على حدود الدولة السامانية. وسرعان ما جاء نجاح الدعوة الإسماعيلية في البلاط الساماني بردة فعل من جانب زعماء السنة وقادة الجيش الذين تآمروا بالنتيجة على نصر الثاني وأطاحوا به. وبنتيجة ذلك، جرى إعدام الداعي الإسماعيلي البارز، الفيلسوف النسفي مع مجموعة من أصحابه في بخارى سنة 943، في الوقت الذي تعرّض فيه الإسماعيليون لاضطهادٍ قاسٍ في طول خراسان وما وراء النهر وعرضهما. وبالرغم من هذه المأساة، فقد تمت إعادة تنشيط الدعوة الإسماعيلية سريعاً على أيدي ابن النسفي، مسعود، وأبي يعقوب السجستاني وآخرين.[2]

ارتبطت عملية الإحياء اللاحقة للدعوة الإسماعيلية في آسيا الوسطى بشكل وثيق بنشاطات الداعي الإسماعيلي والشاعر والرحالة والفيلسوف الشهير ناصر خسرو (1004 – ما بعد 1070)، الذي عيّنه الإمام – الخليفة الفاطمي المستنصر (1094 – 1036) كبير دعاة خراسان أو حجة. واجه ناصر خسرو تحديات هائلة في نشر الدعوة انتهت به إلى العيش منفياً في وادي يومغان، إحدى مقاطعات بدخشان الأفغانية الحديثة. فقد وجد هناك ملاذاً في أرضٍ حكمها أمير إسماعيلي، علي بن أسد. وفي يومغان أنتج أعماله الفلسفية والدينية الرئيسية إضافة إلى ديوانٍ شعري بينما كان يقوم بنشر الدعوة الإسماعيلية وتفسيرها للإسلام بين سكان بدخشان والمناطق المجاورة.

أما ما هي الأشكال التي اتخذتها نشاطات ناصر خسرو وكيف تطورت الدعوة الإسماعيليةونمت بعده في آسيا الوسطى، فهذا أمر يبقى غامضاً إلى حدٍ ما. ومن ديوانه الشعري وحده نستطيع الاستنتاج بأنه واجه معارضة وتهديدات خطيرة أثناء محاولته

1 – المصدر السابق، ص. 122 – 121.

2 – المصدر السابق، ص. 123.

نشر الدعوة في بلخ وفي مزندران أيضاً في فارس الشمالية. أما في بدخشان، فيبدو أنه حقق درجة معينة من النجاح: إذ يعتبر مؤسس التقليد الإسماعيلي الفكري والروحي في آسيا الوسطى وتذكّره الجماعة الحديثة هناك كـ"بير" وشاه و"حضرت" وسيد وحجة. وبمرور الوقت، تحوّلت صورة ناصر خسرو من تاريخية إلى خرافية؛ ففي بدخشان ثمة أساطير وقصص وأحاديث مروية وطقوس يمارسها الإسماعيليون وغير الإسماعيليين أصبحت مرتبطة بشخصيته وحياته. وكائناً ما يكون الأمر، فإن أعماله الفلسفية والدينية قد وفرت الأساس العقائدي للإسماعيلية في المنطقة. وبسبب الحضور الرائع لناصر خسرو في التقاليد الشفوية والدينية والفكرية لإسماعيلية آسيا الوسطى، أصبح تقليدهم الديني المميز غالباً ما يُشار إليه على أنه تقليد ناصر خسرو.

إن ما نعرفه حول التاريخ اللاحق للدعوة الإسماعيلية في بدخشان في العصر الوسيط هو قليل جداً. إذ على الرغم من إخلاصهم لدعوة ناصر، إلا أن الإسماعيليين في بدخشان حافظوا على بقائهم خارج نطاق الانشقاق النزاري – المستعلي الذي قسم الإسماعيلية إلى فرعيها الرئيسيين سنة 1094. ومن المعروف، على أساس من تقليد شفوي، أن الإسماعيلية النزارية إنما أُدخلت إلى بدخشان إبان الفترة اللاحقة من حقبة ألموت، وذلك على أيدي اثنين من الدعاة أرسلهما الأئمة الإسماعيليون.[1] وكان شخص يقرب اسمه من شاه مَلَنغ قد أُرسِل من خراسان إلى شوغنان حيث تمكن من الاستيلاء على المنطقة بعد طرد حاكمها. وتلا شاه مَلَنغ داعية نزاري آخر هو سيد شاه خاموش. وطبقاً لما ورد في الحديث، أصبح هذان الداعيان مؤسسين لبعض السلالات المحلية من الشيوخ والأمراء. لقد خضعت بدخشان لحكم سلالات متنوعة، لم تتضمّن الطاجيك المحليين فحسب، وإنما العناصر التركية أيضاً. وكانت هذه السلالات تحت إمرة حكام شاهات وأمراء وبيكاوات – وهم ملاّك الأراضي الأثرياء الذين اعتمدت سلطتهم كثيراً على الحالة السياسية الخارجية والداخلية.[2] وكثيراً ما تعرض الإسماعيليون، باعتبارهم أقلية، للاضطهاد على أيدي حكام المنطقة من السنة.

1 – المصدر السابق، ص. 487 – 486.

2 – أنظر بهادور إي. إسكندروف،
Vostochnaya Bukhara I Pamir v period Presoedineniya Sredney Azii k Rosii (Stalinabad,1960), pp. 36 –37.

الإسماعيليون ولعبة القرن التاسع عشر الكبرى

كان تقدّم القوتين الاستعماريتين الروسية والبريطانية داخل آسيا الوسطى أواخر القرن التاسع عشر قد تمخّض عن سلسلة من المنافسات للسيطرة على المنطقة عُرِفت في التاريخ باسم اللعبة الكبرى. وقد نظّمت هاتان الإمبراطوريتان، خلال عملية تحديد حدودهما، سلسلة من المبادلات الديبلوماسية والحملات العسكرية والتنقيبات العلمية الهادفة لجمع المعلومات حول تاريخ هذه الأراضي المجهولة ولغاتها وأديانها.[1]

وتعاظم اهتمام "لاعبي" اللعبة الكبرى خلال هذه الفترة بفهم واستكشاف التقاليد الاجتماعية والثقافية والدينية لجماعات آسيا الوسطى بدرجة كبيرة. فكان ضباط عديدون من الجيش الروسي المسيطر على الأراضي الشمالية من نهر جيحون من ذوي الخلفيات المعرفية بالدراسات الشرقية، عملوا على تدوين كل ما له علاقة بالبنية الاجتماعية والسياسية والثقافية للجماعات المحلية بصورة شاملة. وقد اشتملت يومياتهم وتقاريرهم على معلومات حول العلاقة بين الأفغان الإسماعيليين وغير الإسماعيليين وأهل بخارى الذين حكموا بعض أجزاء بدخشان حتى بداية القرن العشرين. وكانت هذه التقارير تُرسل إلى مقار قياداتهم في تركستان لتُستخدم في الوقت المناسب في تحديد السياسة الروسية تجاه هذه المناطق الجبلية.

وكانت الحالة مشابهة في أفغانستان وشمال باكستان حيث كان الجيش البريطاني يكافح لتقوية هيمنته على جماعات هذه المناطق الجبلية. ونفذ الضباط الإنكليز مسوحاً رئيسية في الأجزاء الشمالية من شبه القارة الهندية. وكانت هذه التقارير ذات طبيعة سياسية في معظمها ووضِعَت لتمكين البريطانيين في الهند من تطوير سياستهم للتوسّع شمالاً.[2] وكان الكابتن جون وود من بين أشهر العملاء والرحالة العسكريين الذين

---

1 – يأتي معظم هذه المعلومات من مكاتب الأرشيف في بلدان مختلفة وكانت في متناول الباحثين في السنوات الأخيرة. والتحليل النقدي لهذه المواد سوف يلقي بلا شك ضوءاً على جوانب عدة من التاريخ والزعامة الدينية والطقوس والتقاليد الخاصة بإسماعيلية آسيا الوسطى.

2 – كان إعداد أول وثيقة شاملة قد تم من قبل بعثة بقيادة الكولونيل لوكهارت بتكليف من مكتب الخارجية البريطانية في الهند، لدراسة واستكشاف المعلومات القليلة المعروفة عن الأراضي الواقعة إلى شمال الحدود الشمالية للإمبراطورية البريطانية في الهند. وتمخض عن هذه العملية تقرير بعنوان "بعثة جيلجيت" (1885) تناول الجوانب الجغرافية والطبوغرافية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية =

زاروا البامير، وجرى الاعتراف بعمله كبحث رائد في الوصف المنتظم للبامير وسكانها مع تركيز على الأحوال الدينية ولغات وأعراق السكان المقيمين في منطقتي إشكاشيم وواخان في بدخشان الأفغانية.[1]

أما على الجانب الروسي، فإن أقدم المعلومات بخصوص المعتقدات الدينية للإسماعيليين الطاجيك في جبال البامير وعلاقتهم مع المسلمين السنة في المنطقة جاءت من الكونت ألكسي بوبرينسكوي (1938 – 1861). ففي العام 1902 نشر بوبرينسكوي تقريراً عن إسماعيلية آسيا الوسطى، اعتمد على المقابلات التي أجراها مع ثلاثة شيوخ إسماعيليين إضافة إلى ملاحظاته حول حياة مريديهم في أراضي واخان وإشكاشيم وغَرّان وشوغنان وروشان الروسية.[2] ويبدو أن حمّى البحث في الجوانب المتنوّعة لحياة إسماعيلية آسيا الوسطى قد تسارعت بفعل المنافسة بين الإمبراطوريتين البريطانية والروسية على مناطق البامير وهندو كوش. وبعد ضمّ روسيا منطقة البامير إليها لاحقاً، نظّمت حملتين علميتين رئيسيتين لاستكشاف المنطقة بعمق. وشارك في هاتين الحملتين (1898 و 1914) علماء روس مختصون بالبامير والإسماعيلية ومشهورون، منهم أ. بوبرينسكوي وألكسندر أ. سيمينوف (1958 – 1873) وإيفان إي. زاروبين (1964 – 1887)، جمعوا خلالهما بيانات حول تاريخ الإسماعيليين وعاداتهم وتراثهم

= للجماعات الإسماعيلية في المناطق الشمالية. وعلى الرغم من المعلومات القيمة حول الحالة الاقتصادية والسياسية للمنطقة والأهمية الجيوسياسية للمناطق المأهولة بالإسماعيليين التي جمعتها البعثة، إلا أنها فشلت في توفير معلومات موثوقة حول نظام العقيدة الدينية للجماعة، ربما بسبب جهلهم بالعقيدة الإسماعيلية واعتمادهم على مخبرين غير إسماعيليين يبدو أنهم كانوا معادين لجيرانهم الإسماعيليين. وفي وقت سابق لاتفاقية 1873، بل وحتى بعدها، اختار البريطانيون خبراء علماء عديدون من الهنود المحليين وأرسلوهم من شيترال إلى ياركند (كاشغر) عبر هندو كوش والبامير وساريكول. وانخرط هؤلاء الخبراء في جمع معلومات حول طرقات ومستوطنات البامير. لمزيد من التفاصيل أنظر غلام عباس، مراجعة نقدية للأدب الناشئ حول الجماعة الإسماعيلية في المناطق الشمالية لباكستان (تقرير غير منشور، لندن، 2005).

1 – حول ملخص موجز لأبحاث الرحالة البريطانيين والروس والعملاء العسكريين والباحثين بخصوص الباميريين في القرن التاسع عشر، أنظر فرانك بليس، **التغيرات الاجتماعية والاقتصادية في البامير** (لندن، 2006)، ص. 75 – 67.

2 – أنظر مقالة ألكسي آ. بوبرينسكوي، "*Secta Ismailiya v Ruskikh I Bukharskikh predelakh Sredniy Azii*", Etnograficheskoe Obozrenie, 2 (1902), pp. 1 –20.

الشعبي ولغاتهم وممارساتهم الدينية.[1]

وسبق هذه الحملات الوصول إلى اتفاقية بين بريطانيا وروسيا، في كانون الثاني 1873، حول الحدود الشمالية لأفغانستان على طول نهر جيحون، والتي قبلت روسيا بموجبها هيمنة الإمارة الأفغانية على جنوب تركستان وبدخشان. وقد حدّت هذه الاتفاقية من أي تقدم إضافي للروس في آسيا الوسطى. وانتهت اللعبة الكبرى بالعديد من المساومات من جانب الروس، ومنحت البريطانيين ميزات استراتيجية إضافية في المنطقة. وطبقاً لاتفاقية 1895، فإن روسيا توافق على عدم تقدم قواتها أبعد من مقاطعة مُرغَب في طجكستان الحالية، في حين قَصَرَ البريطانيون وجودهم على منطقة جيلجيت (المناطق الشمالية من باكستان اليوم). وفقد الروس في هذه الاتفاقية نقطة الاتصال المركزية لبزاي غومبد، التي منها كانت تعبر الطرق التجارية إلى الصين وبخارى وفرغانة والهند. وأصبح نهر البنج الحدود بين أفغانستان وروسيا.[2]

كان لتجزؤ آسيا الوسطى ذاك إبان الحقبة الاستعمارية مضامين هامة بالنسبة للسكان المحليين في المنطقة، بمن فيهم الجماعة الإسماعيلية. فمن الجانب الإيجابي، عمل ضم أجزاء من البامير من قبل الروس والبريطانيين على تحرير الإسماعيليين الطاجيك من قمع حكامهم الأفغان والبخاريين السنة الذين اعتبروهم ملاحدة وأجبروهم على التحوّل إلى السّنّة. وبما أن شيوخ الإسماعيليين كانوا موضع شك في أنهم متحالفون مع العملاء الروس والبريطانيين، عمد الحكام السنة إلى تعريض سكان شوغنان وروشان بصورة منتظمة لأقسى أنواع الاضطهاد، اتصفت بالإبادة الجماعية في أحيان كثيرة.[3]

وبنتيجة التقييدات المذكورة أعلاه، فقدت المستوطنات المنتشرة في سلاسل جبال البامير وهندو كوش وقره قورم، المعزولة مكانياً إلا أنها ما زالت متحدة دينياً، روابطها الاجتماعية – الثقافية والاقتصادية. غير أن عملاء الاستعمار نظروا إلى الانقطاع

1 – أنظر د. كرمشويف،
Olimoni Soveti dar borayi Pomir (Dushanbe, 1975).

2 – أنظر ليونيد ن. خريوكوف،
Anglo -Russkoe sopernicheśtvo v Tsentral›noy Azii I ismailism (Moscow, 1995), p. 63,
وانظر أيضاً
Iśtoriya Gorno -Badakhshanskoy Autonomnoy Oblaśti (Dushanbe, 2006), pp. 362 – 365.

3 – أنظر كتاب خريوكوف السابق،
Anglo -Russkoe..., p. 100.

المصطنع في الروابط الروحية على أنه مبرر جيد للتغلغل في مجال نفوذهم. من هنا كانت أهمية كسب ولاء وتعاطف الشيوخ الإسماعيليين ومريديهم. وبقيت القوى الاستعمارية، في الوقت نفسه، خصوصاً الروسية، متشككة في الخدمات التي كان يوفرها الشيوخ الإسماعيليون. وكانت القنصليات الروسية في كاشغر وبومباي ترسل تقارير إلى مراكزها الإدارية في طشقند وسانت بطرسبورغ حول الوضعية البريطانية للإمام الإسماعيلي آنئذ سلطان محمد شاه آغاخان الثالث ومريديه في آسيا الوسطى. فكان للقلق الروسي أساس ظاهر في التوتر والصراع المحتمل بين القوى الروسية والبريطانية، حيث كان من المتوقع في مثل هذه الحالة تأييد السكان الإسماعيليين للبريطانيين.[1]

وفي الوقت نفسه، فإن قروناً من العزلة والانقطاع عن مراكز الدعوة الإسماعيلية جعلت الإسماعيليين النزاريين في آسيا الوسطى يطورون تقليدهم الأدبي الخاص وممارساتهم وقيادتهم المستقلة وهرمية تنظيمهم التي ترأسها الشيخ (البير) والخليفة.[2] وعندما أقام إسماعيلية بدخشان ارتباطاً رسمياً مع إمام زمانهم، شاه آغاخان الثالث مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، تلقى الشيوخ تثبيتاً لمكانتهم كمرجعيات دينية بالوراثة من الإمام مباشرة. ولم يحاول الروس منع إسماعيلية بدخشان من إرسال واجبات زكاتهم إلى مقر إقامة الإمام في بومباي. وعلى الرغم من سلطتهم وزعامتهم الدينية، إلا أن حكام بدخشان المحليين والأجانب، الذين كانوا في غالبيتهم من غير الإسماعيليين، لم ينظروا بعين الرضا إلى هؤلاء الشيوخ. لذلك، ومن أجل المحافظة على قوتهم وسلطتهم بين الحكام المحليين، فقد دخل شيوخ الإسماعيليين في عدد من التحالفات الغامضة مع الحكام السنة، الغرباء والمحليين، لبدخشان وشوغنان وواخان وهندو كوش وكاشغر والمناطق المجاورة، بمن فيهم الحكام الأفغان والبخاريون، بل وحتى مع القوى الاستعمارية الروسية والبريطانية. وتضمنت مثل هذه التحالفات مع

1 – انعكس القلق حول ولاء إسماعيلية حوض نهر جيحون الأعلى لإمامهم في الهند بصورة واضحة في رسالة بعث بها الممثل الروسي في البامير، البارون شِركاسوف، إلى الجنرال – الحاكم والوكيل السياسي الروسي في تركستان. أنظر الملحق المتضمن لنص برقية بعث بها القنصل الروسي الأول في بومباي إلى القيصر في 11 شباط 1904، في بوبرينسكوي، "الفرقة الإسماعيلية..."، وملحق التقرير للبارون شِركاسوف في ر. م. ماسوف، *Ohcerki po Istorii Sovetskogo Badakhshana* (Dushanbe, 1985), pp. 456 – 470.

2 – دفتري، الإسماعيليون، ص. 436.

الحكام السنة المحليين والمجاورين علاقات زواج بين العائلات الإسماعيلية للشيوخ وهؤلاء الحكام. يضاف إلى ذلك أنه كان على الشيوخ الإسماعيليين تقديم مختلف أنواع الهدايا إلى الحكام من غير الإسماعيليين عدا الضرائب المعتادة. وتوحي المعلومات المتوفرة بأنه وُجِدَ عدد من الشيوخ في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ممن كان لهم رعاياهم الخاصون بهم. لكن الجدير بالذكر هو أن هؤلاء الأتباع كانوا منتشرين عبر بدخشان. وهكذا، كان بإمكان المرء العثور على أتباع للشيخ نفسه في أراضي زيبك ومُنجان ودَرْوَز وشوغنان وإشكاشيم وروشان وواخان وكَنْجوت وشيترال وكاشغر (يَرْكَنْد)، الأمر الذي يصوّر حركة أفراد الجماعة ضمن المنطقة مع استمرارهم بالولاء للشيوخ الذين ارتبطوا بهم تاريخياً.

كان الدور الذي قام به بعض هؤلاء الشيوخ في التنمية الاجتماعية–السياسية في البامير رائعاً. وفي حين صنّف بعض الكتاب[1] الشيوخ بأنهم إما موالون للروس أو للبريطانيين، إلا أن العديد من هؤلاء الشيوخ عاشوا في الحقيقة حياة صعبة ونشطة عملوا خلالها على التفاوض بين مختلف القوى الداخلية والخارجية من أجل الحفاظ على الجماعة وعلى سلطتهم الخاصة إضافة إلى القيام بواجبهم نيابة عن إمامهم. وما إن حل منتصف القرن التاسع عشر حتى أصبحت هذه المناصب وراثية، مارس الشيوخ من خلالها تأثيراً هاماً على رعاياهم. وصار المريدون يراجعون شيوخهم ويستشيرونهم في كل جانب من جوانب حياتهم. وقد حفزت هذه المكانة العديد من الشيوخ على الانخراط بفعالية في الأحداث السياسية.

لاحظ المؤرخون الفظائع الوحشية التي ارتكبها الحكام الأفغان بحق الإسماعيليين: إذ لم تأخذ الأفغان شفقة ولا رحمة حتى مع النساء أو المسنين أو الأطفال.[2] وورد في الروايات أن الشيخ الشوغناني سيد فرّوخشو ومريديه خططوا لتمرد ضد الأفغان سنة 1883. لكن، ما إن استولوا على مركز شوغنان حتى تعرض تمردهم لهزيمة سريعة على

---

1 – أنظر خريوكوف، *Anglo – Russkoe*...، ص. 111 – 110؛ وت. كَلَنداروف، *Shugnantsi* (Moscow، 2005)، p. 75; وانظر أيضاً إي. هوجيبكوف، *Ismailitskie Piri I yikh rol v obshestvenno–politicheskoi zhizni Shugnana* (konets XIX I nachalo XX veki) وهي رسالة دكتوراه، دوشنبي، 2002.

2 – م. نزَارشويف، *Dobrovolnoe vkhozhdenie Pamira v sostav Rosii yi ego progressivnoe znachenie*, في كتاب ر. م. ماسوف المذكور أعلاه (حاشية 15)، *Ohcerki po Istorii*...، ص. 65 – 36.

أيدي جيش أفغاني أُرسِلَ من كابل. وبعد فشل الثورة، أرسل عدد من الروشانيين بقيادة خودودود مينغبوشي رسالة إلى ممثل إمارة بخارى في دَرْوَز في تشرين الثاني العام 1883 يشيرون فيها إلى خضوع شوغنان وروشان لبخارى. غير أن الشيخ سيد فرّوخشو وأفراد آخرين بارزين من شوغنان ناشدوا الإمبراطورية الروسية الأقوى لتضم البامير تحت حمايتها. ومع ذلك، فقد أحجم ممثلو روسيا القيصرية عن تقديم أي دعم ملموس إلى المتمردين في تلك الفترة. وبنتيجة ذلك، غيَّر الشيخ سيد فرّوخشو تكتيكاته وقرر السعي باتجاه تسوية مع الحكام الأفغان، فزوّج ابنته من عبد اللجون سردور، حاكم خانَباد. لكن هذه الخطوة لم تساعد الناس ولا أنقذت حياة سيد فرّوخشو. فقد دُعِي إلى خانَباد ثم أُعدم بسبب عدم ولائه للأمير الأفغاني. وقام الشيخ سيد يوسف عليشو، عقب موت والده، بتكثيف دعواته للروس لضم البامير.[1]

وجرى ضمّ البامير رسمياً إلى روسيا سنة 1895، لكن لم يكن إلا في العام 1905 أن أسست روسيا القيصرية حكمها الفعلي على المناطق المعروفة اليوم باسم غورنو – بدخشان ذات الحكم الذاتي ((Gorno - Badakhshan Autonomous Oblast (GBAO)). ومع أن السلطات الاستعمارية الروسية كانت تتصرّف وفقاً لمصالحها الإقليمية بشكل أساسي، إلا أنها أدخلت، مع ذلك، عدداً من الإجراءات الإيجابية، بما فيها إلغاء استعباد الإسماعيليين من قبل جيرانهم من أهل السنة، ومنع اضطهادهم الديني، وإلغاء دفعهم للضرائب الخاصة بهم. وأدت هذه الخطوات إلى استقرار الأوضاع السياسية والاقتصادية إضافة إلى عودة الكثير من اللاجئين الذين أبعدتهم حملات القمع الأفغانية والبخارية [نسبة إلى بخارى]. وحدثت إثر ذلك تغييرات هامة في المنطقة نتيجة للحضور العسكري الروسي في غربي البامير، المكان الذي ظهرت خوروق مركزاً له. وبمساعدة من الشيوخ (أو الايشانات)، أعاد أفراد الجهاز الإداري العسكري الروسي تنظيم أقنية الري في المنطقة وزرعوا أنواعاً جديدة من الحبوب والمحاصيل التي حلت محل زراعة الأفيون. وتعتبر خدمات الضابط الروسي إي. ك. كيفيكيس (1939 – 1866)، الذي وقف في مواجهة علنية مع المسؤولين في بخارى لحماية سكان شوغنان منهم، مثالاً

1 – لمزيد من التفاصيل أنظر رسالة الدكتوراه غير المنشورة لإلبون هوجيكوف، *Ismailitskie Piri*، ص. 37.

يحتذى في الالتزام بقضية أهلية. ولعبت مناشداته المتكررة للحاكم العام لتركستان دوراً هاماً في تعرية الميليشيات الأفغانية والبخارية، ومن ثم وضع غربي البامير بالنتيجة تحت الحماية الروسية.[1]

الإسماعيليون في القرن العشرين

كان تقسيم المنطقة المأهولة بالإسماعيليين في آسيا الوسطى بين روسيا وأفغانستان والصين والإمبراطورية البريطانية مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين مؤشراً على بدء حقبة جديدة في التطورات السياسية والاجتماعية للجماعات الإسماعيلية التي تقسمت بين تلك الدول في تلك الفترة. وكانت تلك التطورات شيئاً طارئاً على التوجهات الاجتماعية والسياسية للبلدان التي أصبحوا جزءاً منها. كما أدى هذا الفصل إلى تقطع الروابط التاريخية بين الأفراد، الأمر الذي أثّر في استمرارية التقاليد الإسماعيلية الموحدة ضمن الجماعة. ومن تلك التغيرات الرئيسية ما أصاب مؤسسة البير أو المشيخة. فقد بدأت العلاقة بين الشيوخ والمريدين، التي تمثل العمود الفقري في هذا التقليد، تفقد بروزها باعتبار أن أعداداً متزايدة من الشيوخ لم يعودوا قادرين على المحافظة على اتصالاتهم مع مريديهم السابقين، الذين أصبحوا يقيمون في تلك الفترة، ونتيجة للتقسيمات السياسية الجديدة، في بلدان جديدة.

وأثّرت التطورات السياسية في روسيا والهند البريطانية والصين وأفغانستان في تشكيل البنية التحتية الاجتماعية والاقتصادية للمنطقة، بحيث جعلت التباين في الأحوال المعيشية للإسماعيليين في مختلف أجزاء المنطقة شديد الوضوح. إن مسحاً موجزاً لتطورات المنطقة، والذي سنلخصه في الأقسام اللاحقة، سوف يوضح الاتجاهات العامة للحالة الاجتماعية والاقتصادية والدينية للجماعات في البلدان القومية الخاصة بكل منهم.

---

1 – أنظر دولت خودُنزَاروف،
"*Russkiy pravitel Pamira, Pamyati Eduarda Karlovicha Kivikesa*", Journal Posev, 3 (2006), pp. 29 – 34.

إسماعيلية بدخشان الطاجيكية

وجد سقوط قيصر روسيا والجَيْشان الثوري للعام 1917 صدىً له في طول جبال بدخشان وعرضها منذ وقت مبكر يعود إلى سنة 1918. فالحامية العسكرية الروسية المقيمة في خوروق، والتي كانت موالية للحكومة الروسية المؤقتة، تفرقت بعد تلقيها أخبار الثورة الشيوعية، وتُرِكت الحالة الأمنية الهشة في بدخشان في أيدي السكان المحليين. فاستغلَّ أمراء بخارى هذه الحالة واستولوا على قلعة خوروق في آذار 1920 بمساعدة من عيّنوهم من السكان المحليين، وأعلنوا البامير جزءاً من إمارة بخارى. غير أن حكمهم لم يستمر طويلاً؛ إذ سرعان ما ثار الشوغنانيون وجردوا جنود بخارى من أسلحتهم، وانتقلت السلطة بالنتيجة إلى السوفييت. وفي تشرين الثاني 1920، وصلت طلائع الجنود السوفييت المُرسلين لحراسة الحدود إلى خوروق ورحَّب بهم السكان المحليون الذين سبق لهم أن أقاموا علاقات ودية مع بعض العسكر الروس. وفي وقت لاحق من العام 1921، دخلت إلى خوروق حملة عسكرية جديدة بقيادة سوفيتية ترأسها ت. دياكوف، الممثل الخاص لجمهورية تركستان السوفييتية والمكلف بالدفاع عن حدودها في البامير. وكان ذلك بداية لتعزيز موقعهم الاستراتيجي على طول الضفة العليا لنهر البانج، حيث وضعوا بهذا الشكل حداً لقرون طويلة من تدخل أمراء بخارى والأفغان في البامير.

لاقى السكان المحليون في ظل حماية النظام الجديد وما حمله من وعود سياسية واقتصادية، تشجيعاً للمشاركة في تنمية البلاد. فتمَّ تأسيس البُنى السوفييتية في كل مقاطعة؛ وقد جاءت هذه البُنى، التي استلزمت حضور نشطاء محليين في الإدارة الحكومية، بتحولات جذرية في الأنظمة الإدارية والثقافية القائمة، حيث استبدلت المجموعات الحاكمة تقليدياً على المستوى المحلي، كالقضاة والأرباب والأكساكالات (aksakals) والمينغباشوات (mingbashis)، بمنظمات منتخبة من الفلاحين والمزارعين. وقد ولّدت هذه التغييرات مزيجاً من المشاعر لدى السكان المحليين: فبعضهم كان راضياً بالحضور السوفييتي ونيّته في تقوية سلطة الفلاحين والطبقات المقموعة، بينما شعر آخرون بالقلق جرّاء التغييرات في بُنى السيطرة والإدارة التقليدية، بما في ذلك الدينية منها. وبشكل خاص، فإن سلطة الشيوخ وملاّك الأراضي الأثرياء تقوّضت

بالإصلاحات الثورية السوفييتية. لقد ألحَّ السوفييت على إصلاحاتهم وقاموا بحملات دعائية محلية ضد القواعد والمبادئ وهياكل السلطة التقليدية. وقد حازوا لاحقاً على دعم أكثرية السكان عندما انضم المزيد من السكان المحليين إلى جانب السوفييت ونجح الجيش الأحمر السوفييتي في حربه ضد البسماشيين في مختلف أنحاء البلاد.[1]

من العام 1921 وحتى 1924، كانت بدخشان الطاجيك جزءاً من جمهورية تركستان السوفييتية. وأصبحت في كانون الثاني 1925 جزءاً من جمهورية الطاجيك ذات الحكم الذاتي والمؤسسة حديثاً. أما تأسيس الحكم الذاتي بمنطقة بدخشان، فقد جاء نتيجة اعتبارات جغرافية ولغوية وإثنية. وتفيد بعض المصادر التاريخية ودراسات مبكرة للأعراق بأن سكان بدخشان أو البامير كانوا يشيرون إلى أنفسهم، بغض النظر عن تنوّعهم اللساني واختلافاتهم العرقية، بطاجيك الجبال. وقد جرى النظر إلى ذلك على أنه عامل رئيسي في المشاركة النشطة للعديد من الطاجيك البدخشانيين أو الباميريين في عملية التحديد القومي في آسيا الوسطى، الأمر الذي أدى إلى قيام جمهورية الطاجيك الاشتراكية السوفييتية العام 1929 المستقلة عن جمهورية أوزبكستان السوفييتية. وكان شيرينشو شوتمور (1937 – 1899)، الإسماعيلي الأصل من بدخشان، هو من قام بدور حاسم في تأسيس جمهورية الطاجيك.

كانت منطقة غورنو – بدخشان ذات الحكم الذاتي (GBAO) مقسمة إلى وحدات إدارية أو محافظات عدة بما في ذلك شوغنان وروشان وفانج وإشكاشيم ودَرْوَز ومُرغب، مع بعض الاختلافات ضمن هذه الفئات. وأصبحت خوروق المركز الإداري لمنطقة غورنو – بدخشان. وباستثناء مُرغب وفانج وأجزاء من محافظة دَرْوَز، فإن بقية المنطقة يهيمن عليها الإسماعيليون. ويشكل الإسماعيليون في بدخشان كلها حوالي % 80 من إجمالي السكان، بينما يتألف الباقون من مسلمين سنة من أصول طاجيكية وقرغيزية.

وازداد عدد سكان بدخشان الطاجيك إبان الفترة السوفييتية بنسبة هامة. فمع نهاية القرن العشرين، تجاوز عدد الإسماعيليين الطاجيك 200,000، يعيش منهم حوالي 100000 خارج المقاطعة، ولاسيما في دوشنبي عاصمة طجكستان، وفي منطقة ختلون.

1 – تشير عبارة "Basmach" إلى المجموعات المناوئة للسوفييت في آسيا الوسطى، الذين اعتبروا السوفييت كفرة وحاربوا ضد الشيوعيين حتى أوائل ثلاثينيات القرن الماضي. وتجري اليوم محاولة لتقديمهم كحركة مقاومة ضد النظام الشيوعي في آسيا الوسطى.

وقد تبين أن مشاريع التحديث التي أطلقها السوفييت كانت مفيدة للتنمية الاجتماعية والاقتصادية للجماعة. فخلال عقدين من الزمن، تمكّن السوفييت من خلق بنيات تحتية تنموية شملت مجموعة متنوعة من المؤسسات والمنظمات ذات الصلة بالنشاطات التعليمية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية.

أما التطورات في المجالين الروحي والديني فكانت أكثر تعقيداً وإثارة للحيرة. ففي البداية، كان السوفييت أقل عدوانية تجاه المعتقدات الدينية لسكان الجبال، وتعاونوا مع الشيوخ المحليين لدرجة أنهم سمحوا لهم إرسال الأخماس (سركور) إلى الإمام الإسماعيلي، سلطان محمد شاه، في الهند. والأولوية كانت منصبّة على إشراك السكان المحليين في الحياة السياسية للبلد. غير أن السلطات اتخذت بنهاية عشرينيات القرن الماضي مواقف أكثر خشونة ضد النشاطات الدينية للجماعة وضد قادتها الدينيين. واتخذت الدعاية التي أطلقتها السلطات السوفييتية ضد الموظفين الدينيين منحىً تصاعدياً، وراحت تتهمهم باستغلال السكان المحليين الفقراء وعدم الولاء للنظام السوفييتي، وبأن ولاءهم كان بدلاً من ذلك لإمامهم الآغاخان. وفي العام 1936 تمّ إغلاق الحدود على طول نهر البانج بصورة كاملة من أجل وضع حد للاتصالات مع الإسماعيليين الذين كانوا يعيشون في الطرف الآخر من الحدود ومنع عبور الوفود الحاملة للواجبات الدينية السنوية إلى الإمام. وتعرّض المسؤولون الدينيون البارزون أو الشيوخ ممن كانوا يمارسون نوعاً من النفوذ بين جماعاتهم إما للنفي أو القتل. وتلك كانت النهاية المأساوية لأعظم شيوخ شوغنان نفوذاً، سيد يوسف عليشو، الذي قُتل أمام أتباعه من المريدين. ومع تزايد أعمال القمع السوفييتي، انتقل هذا النوع من المعاملة ليطال أعضاء آخرين بارزين في الجماعة، علماً بأن العديد منهم كانوا من الشيوعيين الموالين. لقد أصبحوا بموجب ذرائع متنوعة ضحايا للقمع الستاليني، فقد اتهموا بأنهم إما من القوميين التافهين أو عملاء القوى الأجنبية أو أفراداً من البورجوازية المحلية.

في غضون ذلك، أدركت السلطات السوفييتية صعوبة التخلص من التقاليد الدينية الإسماعيلية وإزالتها. ولذلك، فقد بدأت باستيعاب هذه التقاليد وتوظيفها بطريقة لا تقوّض المؤسسة الدينية فقط، بل وتخدم النظام السوفييتي أيضاً؛ وهذا ما أفرز حملات عدة ضد الدين والمعتقدات الخرافية، وحتى ضد الثقافة التقليدية. وبإلغاء

مؤسسة المشيخة، تولى الخليفة دور السلطة الدينية. في الماضي، كان الخلفاء يعيّنون من قبل الشيوخ ممثلين لهم في مواضع محددة واقتصرت واجباتهم على ممارسة الاحتفالات الدينية المتنوعة وترؤسها. ومع أنه لم تكن لديهم مكانة الشيوخ ومركزهم نفسهما، إلا أنهم أصبحوا بالتدريج السلطات الدينية الوحيدة العارفة بالعلوم الدينية التي مكنتهم من الإيفاء بالاحتياجات الدينية الأساسية للجماعة. ثم تعززت سلطة الخلفاء أكثر بانقطاع الاتصال مع الإمام الإسماعيلي، وجهل الجماعات الإسماعيلية المحلية بتاريخ هذه الطبقة. ومن أجل تحقيق سيطرة كاملة على الخلفاء، أقدمت الدولة على وضع هذا المنصب ضمن خطتها وأخضعت موضوع تعيين الخليفة لموافقة الهيئات الحكومية السوفييتية. وضيّقت، في الوقت نفسه، مجال عمل الخليفة بحيث اقتصر على مجرد القيام بالاحتفالات الدينية الضرورية كالجنازة والزواج وبعض طقوس الوفاة الأخرى التي كان حضور الخليفة فيها، تقليدياً، أمراً لا بد منه. لقد شكلت ممارسة الاحتفالات الدينية، وخاصة احتفالية الجنازة بمجموعة طقوسها المتماسكة والمعقدة المشبعة بالمحتوى والتعاليم الإسماعيلية كطقس شاروغ (أو شيراغ) روشان، ضمانة لاستمرارية التقاليد الإسماعيلية في المنطقة إبان الحقبة السوفييتية. وكانت السلطات السوفييتية تأمل، في الوقت نفسه، مع مرور الوقت وما تقدمه في مجال النشاطات التعليمية وعلمنة المجتمع، أن تُفسح المعتقدات الدينية المجال بصورة متزايدة كي تحلّ نظرة هذه السلطات الإلحادية العالمية محلها في المجتمع. وصار متوقعاً من أعضاء الحزب الشيوعي أن يلعبوا دور النموذج، الأمر الذي أدّى بالنتيجة إلى تشجيعهم من قبل اللجان الحزبية والهيئات الحكومية على عدم حضور الاحتفالات الدينية والمشاركة فيها. غير أن السلطات السوفييتية قصّرت في توفير بدائل لتحلّ محلّ العادات الدينية القائمة وتلبي الاحتياجات الروحية للإسماعيليين. فالترقي الروحي الذي يجري اختباره خلال احتفالية شاروغ روشان وتلاوة المدائح الدينية بما تتضمنه من رسائل فلسفية وعقائدية وأخلاقية، شكلت عناصر هامة في الهوية الإسماعيلية وخدمت كعناصر ضرورية في حقيقتهم الوجودية. كما كانت هذه الممارسات الدينية فارغة من أية دوافع سياسية ظاهرة و لم تفرض تحدياً للنظام القائم. وقد حصل بالفعل في بعض الأوقات أن جرى مدح النظام السوفييتي أثناء الاحتفالات بسبب الخيرات التي جاء بها للجماعة الإسماعيلية.

خلال الحرب العالمية الثانية، 1945 – 1941، تحوّلت التجمعات الدينية للإسماعيليين إلى صلوات جماعية تدعو بالنصر للجيش السوفييتي على الغزاة الألمان، في حين شارك العديد من الإسماعيليين بالقتال ضد النازيين على أرض المعركة. كما مارس الخلفاء شكلاً من الدعوة (أو الأدعية) التقليدية، دعوا الناس من خلالها إلى دعم الجيش السوفييتي ضد الألمان الفاشستيين.[1] وفي فترة ما بعد الحرب، بقي الدين مجالاً منفصلاً في حياة الجماعة الإسماعيلية لا يتدخل في التوجهات السياسية والاجتماعية للدولة.

وعلى العموم، بقيت هذه الحالة من أمور الدين لم تتغير حتى نهاية ثمانينيات القرن العشرين عندما أعلن الزعيم الشيوعي ميخائيل غورباتشيف سياساته في إعادة البناء (بيريسترويكا) والانفتاح (غلاستنوست). وقد حرَّضت سياساته على استعادة النفوذ الديني ضمن المجالات السياسية والاجتماعية الأوسع للمجتمع.

وشاركت الجماعة الإسماعيلية في طجكستان بفاعلية في التطورات السياسية التي أفضت إلى استقلال الطاجيك وفي الحرب الأهلية خلال الفترة بين 1992 و1997. لقد قدموا الدعم إلى الأحزاب الديمقراطية والإسلامية الوليدة في طجكستان، وكلا الطرفين رشحا دولت خودونزاروف، الشخصية الإسماعيلية البارزة، للسباق إلى رئاسة طجكستان المستقلة.[2] غير أن مجموعات متطرفة استغلت هزيمة القوى الديمقراطية – الإسلامية في الانتخابات وتعمُّق القنوط السياسي والاقتصادي عند مختلف مناطق طجكستان من أجل تضخيم عناصر الضعف بين شباب البلاد وإشعال حرب أهلية سنة 1992.[3]

وقد دمرت الحرب الأهلية الاقتصاد في طجكستان وحصدت من الأرواح ما يزيد على 50000. كما أدت أيضاً إلى تهجير أكثر من نصف مليون طاجيكي من منازلهم في الأجزاء الجنوبية والوسطى من طجكستان. ومع أنه لم تشهد بدخشان أعمالاً عسكرية هامة، إلا

1 – أنظر خ. دوخودُيف،
Philosofiya krestyanskogo bunta (Dushanbe, 1987), p. 38.

2 – دولت خودُنَزَاروف من بدخشان في الأصل وخدم رئيساً لهيئة السينمَتوغرافيا في الاتحاد السوفييتي. كما كان عضواً في المجلس الأعلى للاتحاد السوفييتي، وخدم في لجان متنوعة تابعة لهذا المجلس إبان حقبة غورباتشيف.

3 – كُتِبَ الكثير حول الحرب الأهلية في طجكستان، ولمزيد من التفاصيل أنظر أوليفر روي، آسيا الوسطى الجديدة: خلق أمم (نيويورك، 2000).

أن أثر الحرب على البلاد كان طاغياً. وقام أكثر من 60000 من الإسماعيليين الذين كانوا يعيشون في الأجزاء الوسطى من طجكستان باللجوء إلى أرض الأجداد بدخشان هرباً من الصراعات والقتل. كما أُجبرت آلاف أخرى من الإسماعيليين على ترك منازلها والفرار إلى روسيا وغيرها من الجمهوريات السوفييتية السابقة. وأدى تدفق اللاجئين من أنحاء أخرى من طجكستان إلى بدخشان إلى إحداث المزيد من التوتر والضغط على الحالة الاقتصادية الغائمة للمنطقة التي فُصِلت عن بقية طجكستان الوسطى وعن إمداداتها بالطعام. وانتشرت أزمة إنسانية مفتوحة في مختلف أرجاء بدخشان الطاجيكية حتى تولت مؤسسة الآغاخان عملية التدخل سنة 1993 وقامت بتوفير مواد الإغاثة والمساعدات. بعد ذلك، جرت مواكبة طور جديد في تنمية وتحوّل المجتمع الطاجيكي وتاريخ إسماعيلية طجكستان، الذي أصبح مرتبطاً بصورة ملتحمة مع أنشطة شبكة الآغاخان للتنمية (AKDN).

إسماعيلية أفغانستان

يمكن تصنيف إسماعيلية أفغانستان في مجموعتين. تضمّ الأولى أولئك الذين سكنوا في مقاطعة بدخشان في شمال شرقي أفغانستان ويُشار إليهم بالإسماعيليين البدخشانيين. وهم يقيمون كأكثرية في مناطق (وُلوسوالي) شوغنان وواخان وزيبك ويومغان وجورم وروشان وكيران – مُونجان ودَرْوَز. أما مناطق الإقامة الأخرى في المقاطعة، فيشكل الإسماعيليون فيها أقلية. ومن الجهة الإثنية (العرقية) واللغوية، فهم يشابهون أخوتهم في الدين في طجكستان. ومن حيث العدد، فإنهم يشكلون حوالي ثلث سكان المقاطعة، حوالي 200000 إسماعيلي. وتقطن المجموعة الثانية من الإسماعيليين، المعروفة بالهزار، في منطقة تدعى هزارستان (هزارجات سابقاً) في الأجزاء الوسطى من أفغانستان. ويعيش الإسماعيليون الهزار بشكل رئيس في مقاطعات باميان وأوروزغان وغور وفي مدينة كابل. والهزار الإسماعيليون هم ثاني أكبر مجموعة من هزار أفغانستان بعد الشيعة الإثني عشرين. ولا نعرف عدد الإسماعيليين الهزار، إلا أن إجمالي السكان الهزار يقدر بحوالي 5 إلى 6 ملايين نسمة.[1] وثمة عدد من الخرافات بخصوص أصول

1 – أنظر مقالة حفيظ الله إمادي، "كسر القيد: المشاركة السياسية لنساء الهزار في أفغانستان"، المجلة الآسيوية للدراسات النسائية، 6 (2000)، ص. 161 – 143.

الهزار. وطبقاً للأكثر شهرة من بين هذه الخرافات، فإنهم ينحدرون من المغول من جيش جنكيز خان الذين استوطنوا في أفغانستان.

أما الأرض الحالية لبدخشان أفغانستان فكانت جزءاً شبه مستقل من إمارة بخارى قبل سقوطها تحت السيطرة الأفغانية في منتصف القرن التاسع عشر، عندما تمكّن الحكام البشتون الأفغان من احتلال الشمال بمساعدة عسكرية وسياسية من البريطانيين، حكام الهند المستعمرين آنئذ. غير أن المنطقة بقيت، في الحقيقة، شبه مستقلة ولو أنها احتملت غزوات متكررة من قوىً خارجية. إن احتلال الأفغان وحكام بخارى لبدخشان يبين بوضوح الطبيعة العقائدية للقمع الذي مارسوه، لأن هؤلاء الحكام زعموا أنهم يخدمون الإسلام "باستئصال الإسماعيليين الذين يعيشون في المنطقة وإخضاعهم".[1]

فقدت بدخشان أفغانستان وضعية شبه الاستقلال الذاتي إبان عهد الملك عبد الرحمن (1901 – 1880). وكانت حكومته قد أبقت الإسماعيليين تحت السيطرة يعانون كثيراً من السياسات القسرية. لقد أُجبروا على ارتياد مساجد أهل السنة واضطروا لممارسة التقية (الإخفاء الاحترازي للمعتقد). لكن القمع الأفغاني دفع إسماعيلية شوغنان وروشان للاحتجاج وتنظيم حركات عصيان وتمرّد. وحدث التمرد الإسماعيلي الرئيس ضد السلطات الأفغانية سنة 1925 عندما احتج زعماء القبائل، بسبب زيادة الضرائب والتجنيد العسكري، ضد سياسات الملك أمان الله (1929 – 1919). فقام المتمردون بقيادة مُحْرَمْبيك من روشان باحتجاز المسؤول الإداري المحلي في مركز شوغنان. لكنهم سرعان ما تعرضوا للهزيمة على أيدي القوات الحكومية المُرسلة من فيضاباد وفروا إلى بدخشان السوفييتية عبر نهر البانج. وفي خوروق، تقدّم اللاجئون بطلبات استرحام إلى الحكومة السوفييتية لتزويدهم بالدعم ومنحهم الأمان والمواطنة. لكن الحكام الأفغان الذين أقاموا علاقات صداقة مع السوفييت، تفاوضوا مع الأخيرين لحل هذه الأزمة بالطرق الديبلوماسية. فتمّت إعادة اللاجئين إلى وطنهم وفُرِضَت عليهم عقوبات صارمة طالت أولئك الذين انخرطوا في نشاطات معادية للدولة.[2] وتعرّض إسماعيلية بدخشان أفغانستان للمزيد من التهميش فيما بعد وواصلوا خضوعهم لحكم الأكثرية

1 – ف. بليس، تغيرات اجتماعية واقتصادية في البامير، ص. 63.

2 – فلاديمير بويكو، "على هوامش حقبة أمان الله في أفغانستان: ثورة شوغنان لعام 1925"، المجلة الدولية لدراسات آسيا الوسطى، 7 (2002)، ص. 78 – 67.

السنية التي تمسكت بهيمنتها على الإسماعيليين في المجالات السياسية والاقتصادية والقانونية. وبقيت حالة إسماعيلية بدخشان أفغانستان على حالها دون تغيير على وجه العموم حتى قيام الحكومة الموالية للسوفييت في سبعينيات القرن العشرين. وقد دعم الإسماعيليون الحكومة الموالية للسوفييت فحصلوا على مناصب بارزة في الجهاز البيروقراطي للمقاطعة وتمكنوا خلال فترة قصيرة من تحسين أحوالهم الاجتماعية والاقتصادية. إن دعمهم للنموذج الاشتراكي من التنمية، ولحكومة موالية للسوفييت ربما كان بتأثير من نوعية الحياة الأفضل التي تمتع بها الإسماعيليون بالمقارنة مع حالة الإسماعيليين الذين كانوا يعيشون في الأراضي السوفييتية والصينية.[1]

ومع انهيار حكومة كابل المدعومة من السوفييت، وقع إسماعيلية بدخشان أفغانستان مرة أخرى في فخ الحرب الفئوية بين مختلف المجموعات التي تولى قيادتها أمراء الحرب السنة بشكل أساسي. وفي الفترة من 1989 إلى 2001، حافظت حكومة المجاهدين الأفغانية بقيادة الرئيس السابق برهان الدين رباني وأحمد شاه مسعود[2] على سيطرتها على منطقة بدخشان. غير أن قتالاً داخلياً نشب بين مجموعات متنوعة بغرض السيطرة على أجزاء مختلفة من المقاطعة، كان للإسماعيليين فيه دور نشط. ودأب الزعماء الإسماعيليون خلال هذه الفترة المضطربة على تغيير ولائهم باستمرار من قائد قوي إلى قائد قوي آخر.

أدّى انهيار الاتحاد السوفييتي العام 1991 وما أعقبه من حرب أهلية في طجكستان إلى إضعاف السيطرة على الحدود بين طجكستان وأفغانستان وكانت النتيجة أن ظهرت حركة عبور للحدود غير شرعية من كلا الجانبين ترافقت بأنشطة غير شرعية كنقل المخدرات إلى داخل طجكستان. وعندما تعززت قوة السيطرة على طول الجانب الطاجيكي من الحدود في السنوات الأخيرة، أخذت حركة نقل المخدرات إلى داخل بدخشان الطاجيك بالتناقص والضمور. لقد حاولت الحكومة الأفغانية الحالية، وبمساعدة منظمات غير حكومية كشبكة الآغاخان للتنمية، حل المسألة عن طريق

1 – ح. إمادي، "نهضة ناوين: تحديث جماعات بدخشان الإسماعيلية في أفغانستان"، مجلة مسح آسيا الوسطى، 24 (2005)، ص. 189 – 165.

2 – تولى أحمد شاه مسعود قيادة مجموعة معارضة لطالبان في أفغانستان وقُتل في هجوم إرهابي في أيلول 2001.

تشجيع إنشاء مصادر بديلة لكسب العيش، وتحسين نظام الاتصالات، وترويج تجارة البضائع والسلع الشرعية بين البلدين.

بينما بقي الإسماعيليون المقيمون في الاتحاد السوفييتي معزولين عن القيادة المركزية للإمامة الإسماعيلية، إلا أن أشكالاً مختلفة من التنظيمات ظهرت في بدخشان أفغانستان. فالقيادة الإسماعيلية التقليدية من خلال الشيوخ استعادت أهميتها، في حين بقيت الروابط مع الإمامة الإسماعيلية سليمة إلى حد ما. غير أن الإسماعيليين كثيراً ما مارسوا التقية تبعاً للحالة السياسية التي مروا بها. وقد حاولوا، كجماعة أقلية، تجنب أية مواجهة مع الأكثرية السنية. لكنهم واصلوا، تحت القيادة المحلية لشيوخهم وخلفائهم، تطبيق احتفالاتهم الدينية وضمنوا استمرارية تقاليدهم الدينية وانتقالها إلى الأجيال اللاحقة.

أما جماعة الهزار فقد شهدت مجموعة مختلفة من التغييرات في الفترة الحديثة. فالتحم تاريخهم بتاريخ شيوخهم المكرمين جداً. وفضلاً عن الدراسات التي تناولت أنساب الشيوخ الإسماعيليين أو أسياد وادي كيان، فإننا لا نعثر على دراسات حول تاريخ الإسماعيليين الهزار أو تقاليدهم أو طقوسهم. وترجع أصول عشيرة الكيانية نفسها إلى ما يسمى "بأسياد المدينة".[1] وانتقل هؤلاء السادة، عقب ذلك، إلى إيران وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر غادر أحد قادة تلك العشيرة، سيد شاه ساده، إيران مع عائلته والعديد من أتباعه ليستقروا في هزارجت وسط أفغانستان. واكتسب سيد شاه ساده شعبية كبيرة بين السكان المحليين بسبب تقواه وتعبّده وعلمه وأُعتُرِفَ به كزعيم للإسماعيليين الهزار. وكان قد سبق للدعوة الإسماعيلية أن انتشرت بين سكان هزارجت قبل وصول السادة. وحوالي ثلاثينيات القرن التاسع عشر ارتحل أحد خلفاء سيد ساده إلى إيران لمقابلة الإمام الإسماعيلي آنئذٍ، حسن علي شاه، الآغاخان الأول، الذي منحه مكانة شيخ إسماعيلية أفغانستان. واستقرّ عقب ذلك في مكان يُدعى كيان في مقاطعة بغلان، وأصبح لقب "كياني" مرتبطاً بأسماء ورثته. وجاء تعيين ولده شاه عبد الهادي في منصب الشيخ ليُشَرعِن قيادة الكيانيين لإسماعيلية الهزار. وبمرور

1 – أنظر مقالة سيرجي إي. غريغوريف حول إسماعيلية أفغانستان،
"*K voprosu o rodoslovnoy ismailitskikh priov Afghaniſtana*", Strani I narodi voſtoka, 30, Petersburkoe Voſtokovedenie (1998), pp. 242 – 251.

الوقت، خلف السادة الكيانيون الواحد تلو الآخر في منصب الشيخ، وانخرطوا في السياسات الوطنية لأفغانستان مؤيدين ومعارضين لحكام مختلفين. وكان بعض هؤلاء الشيوخ شعراء وعلماء وكتاباً موهوبين.

غير أن طبيعة العلاقات بين شيوخ الإسماعيليين الهزار والشيوخ الإسماعيليين في الأنحاء الأخرى من آسيا الوسطى خلال هذه الفترة تبقى غامضة. ويمكن افتراض أن العزلة الجغرافية والسياسية لمجموعات الإسماعيليين المتنوعة في آسيا الوسطى لم تسمح بإنشاء روابط ذات معنى بين الإسماعيليين الهزار والإسماعيليين البدخشانيين. ويُعتقد أن أحد شيوخ الهزار، سيد تيمور شاه، كان قد ارتحل إلى بدخشان لمقابلة الشيوخ الإسماعيليين في شوغنان. وزُعِمَ أنه حاول إقامة اتصال مع بعض الشيوخ والسادة الإسماعيليين هناك سنة 1921 من أجل تنظيم تمرد ضد السوفييت ولكسب ولائهم لحكام أفغانستان من البشتون.[1] وخلف الشيخ سيد تيمور شاه شقيقه سيد نادر شاه كياني (1961 – 1897). وفي سنة 1929، أطاح انقلاب باشَييه سقا (ابن السقا) بالملك أمان الله. وتبنى باشَييه سقا، المعروف أيضاً باسم حبيب الله كَلَكاني، خطاً متشدداً تجاه ما كان يُعتبر وجهة نظر دينية انشقاقية أو مخالفة، وراح يضطهد الزعماء الإسماعيليين حيث أجبر بعضهم على النفي في طجكستان. غير أن الإسماعيليين الهزار حازوا إبان عهد آخر ملك أفغاني، محمد ظاهر شاه (1973 – 1933)، هم وشيوخهم، على مكانة مميزة بسبب ولائهم وتمتعوا بوجود سلمي نسبياً. لقد شابهت حالة الجماعة الإسماعيلية في تلك الفترة حالة دولة مصغّرة لها نظمها القانونية والاقتصادية والإدارية الخاصة التي تضمنها القوات المسلحة. واتخذوا من بولي خُمري عاصمة لهذه الدولة الإسماعيلية المصغّرة تحت حكم أسرة كَيَاني.[2]

بالمقابلة مع إسماعيلية بدخشان، الذين كانوا داعمين عموماً لحكومة أفغانستان الموالية للسوفييت، فإن زعماء الإسماعيليين الهزار كانوا مترددين في البداية في قبول النظام الشيوعي في كابل. وبنتيجة ذلك، جرى اعتقال البعض منهم واضطهادهم ثم إعدامهم. ويشير تاريخ شيوخ الإسماعيليين الهزار من أصل كَيَاني إلى أنهم لم يكونوا

1 – أنظر خريوكوف، *Anglo – Russkoe*, p. 121.

2 – المصدر السابق، ص. 249.

زعماء دينيين فحسب، بل وسياسيين بارزين شاركوا بفاعلية في صراعات أفغانستان وسياساتها لضمان احتفاظهم بدرجة معينة من الحكم الذاتي.

وسعى الإسماعيليون إبان الاحتلال السوفييتي لأفغانستان (1989 - 1979) والحرب الأهلية الأفغانية، إلى الاحتفاظ بحيادهم، لكنهم أقاموا اتصالات وثيقة بحكومة كابل. وبنتيجة المفاوضات الناجحة مع سلطات كابل، فقد تجنب الجيش السوفييتي إقامة معسكر له في مناطق بدخشان أفغانستان المأهولة بالإسماعيليين، الأمر الذي أدى إلى أن تصبح الهجرة من المقاطعة شيئاً مهملاً. ومع تقدم طالبان في أواخر تسعينيات القرن الماضي، قامت أعداد هامة من الإسماعيليين بالفرار من البلاد واللجوء إلى باكستان، في حين هاجر آخرون إلى أمريكا الشمالية وأوروبا.

وبقيت الحالة غامضة إلى حدٍ ما بالنسبة للإسماعيليين الهزار والبدخشانيين حتى إقصاء نظام طالبان من الحكم سنة 2001. إن أعمال شبكة الآغاخان للتنمية في أفغانستان وقيام مؤسسات إسماعيلية في البلاد قد وضع الحجر الأساس لتطورات جديدة، ليس في النطاق الاقتصادي والاجتماعي فحسب، بل وفي المجال الديني أيضاً. ولدى هذه الجماعات الإسماعيلية اليوم فرصة للتنمية وإحياء هويتها. فتمَّ تشييد بيوت الجماعة عبر وسط وشمال أفغانستان. وقام شيوخ وخلفاء سابقون بتولي مناصب مكيين وكامديين في بيوت الجماعة المشيَّدة، وهم يواصلون ممارسة طقوس دينهم واحتفالاتهم.

إسماعيلية الصين (مقاطعة شِنجيانغ)

يشكل الإسماعيليون في مقاطعة شِنجيانغ في الصين، كما هي الحال مع إسماعيلية بدخشان، أقلية ضمن المجموعة الأكبر من السكان المسلمين في المقاطعة. يُضاف إلى ذلك، أنهم مصنفون من ناحية عرقية كطاجيك ويتحدثون بصورة أساسية بلغتي السريقولي والواخي اللتين يتحدث بهما بعض إسماعيلية طجكستان أيضاً. وهم مرتبطون بروابط دينية وثيقة الصلة مع بدخشان لأن الدعوة الإسماعيلية، طبقاً لمأثورهم، كانت قد انتشرت في ذلك القسم من البامير عبر تلامذة ناصر خسرو. أما تاريخهم في الفترة الحديثة، فهو موضوع معالجة مفصلة من قبل أمير سيدُلا في الفصل التالي من هذا الكتاب.

إسماعيلية شِيترال والمناطق الشمالية من باكستان

كانت المناطق الشمالية من باكستان تتألف تاريخياً من أراضي جيلجيت وبَلتِستان وشيترال الواقعة في الجزء الأقصى من شمال الهند البريطانية. ومن أجل تسهيل العمل الإداري، قام البريطانيون العام 1895 بفصل شيترال عن بقية المناطق الشمالية، حيث أصبحت فيما بعد جزءاً من المقاطعة الشمالية الغربية الحدودية من باكستان (NWFP). أما مستوطنات المناطق الشمالية وشيترال فتنتشر على طول الأودية الضيقة داخل السلاسل الجبلية العظيمة للهمَلايا وقره قورُم وهندو كوش. وتتألف المناطق الشمالية من خمس مقاطعات، ثلاث منها (جيلجيت وغِزِر وديامِر) هي جزء من إقليم جيلجيت، واثنتان (إسكاردو وشاش) تؤلفان إقليم بَلتِستان. وكانت شيترال وهونزا، التابعتان لإقليم جيلجيت، منطقتين مأهولتين بالإسماعيليين تاريخياً. ويمثّل الإسماعيليون في غِزِر ووادي هونزا في جيلجيت أكثرية السكان، بينما هم أقلية في بقية المناطق مقارنة بالمسلمين الآخرين. وبالإجمال، فإن حوالي 22% من سكان المناطق الشمالية من باكستان هم من الإسماعيليين، بينما يقل عددهم في شِيترال عن 5% من إجمالي السكان.

قبل القرن العشرين، كان كل وادٍ من هذه الأودية مستقلاً بذاته تحت حكم حاكم خاص به أو ملك. وكانت مملكة هونزا من أكثر المناطق الشمالية قوة حتى نهاية القرن التاسع عشر. وتحكمها سلالة من الأمراء (أو المير) استمرت قروناً عديدة. كما كان يُشار إليهم باسم أياشو – "الهابطون من السماء". إن معظم أفراد هذه السلالة، ومنهم آخر سبعة أمراء، هم من الإسماعيليين.[1] وبقيت السلطة السياسية في الأودية الأخرى وشيترال، وخلافاً للهونزا، في أيدي حكام من غير الإسماعيليين ممن وقعوا بصورة متكررة أسرى صراعات داخلية. وبحلول نهاية القرن التاسع عشر تمّ إخضاع جميع حكام هذه المناطق لسلطة حاكم كشمير من السيخ، ثم آلت الأمور في النهاية لسيطرة الحكم البريطاني. وبموت السلطة الاستعمارية البريطانية في شبه القارة الهندية، تمّ ضمّ المناطق الشمالية وشيترال لتصبح جزءاً مندمجاً في باكستان.

وبعد سلسلة من المفاوضات الفاشلة مع مير الهونزا، نشر البريطانيون جيشهم في

1 – أنظر غلام عباس، مسح للتقاليد الدينية للجماعات الإسماعيلية في المناطق الشمالية لباكستان (تقرير غير منشور، لندن، 2006)، ص. 15.

الإقليم واحتلوه سنة 1892. وفرَّ مير سَفْدَرعلي خان، الذي كان قد عارض البريطانيين، إلى الصين مع المئات من أتباعه الموالين. ومن أجل تقوية نفوذهم بين السكان المحليين، جاء البريطانيون بالأخ غير الشقيق للمير السابق، محمد ناظم خان وعيّنوه حاكماً جديداً على الهونزا. وأصبحت الهونزا، منذ تلك الفترة، كياناً شبه مستقل بعد أن سيطر البريطانيون على قرار السياسة الخارجية للمير وخلفتهم في ذلك حكومة باكستان المركزية. أما في مجال المسائل الداخلية، فقد تمسك الحكام الأمراء بسلطتهم ومارسوا هذه السلطة في حل شؤونهم الأهلية. وجاءت نهاية هذه المكانة شبه الاستقلالية للهونزا سنة 1976 عندما أقدم رئيس الوزراء الباكستاني آنئذ، ذوالفقار علي بوتو، على إلغاء جميع تلك الإيالات شبه المستقلة في جميع أنحاء باكستان.

ارتبط انتشار الإسماعيلية في المناطق الشمالية بصورة تقليدية بالشيوخ الذين جاؤوا من بدخشان. وحسب الرواية المحلية، فإن دخول الدعوة الإسماعيلية إلى الهونزا والمناطق المجاورة كان على مرحلتين.[1] أقدم أعمال التحويل إلى المذهب الإسماعيلي جرت في القرن الرابع عشر عندما قام حاكم إسماعيلي من بدخشان، ويدعى تاج مُغُل، بغزو الهونزا. أما تاريخ الدعوة اللاحق في المناطق الشمالية فيبقى غامضاً حتى تحوّل مير هونزا إلى الإسماعيلية مع بداية القرن التاسع عشر، وهذا هو الطور الثاني من الدعوة في المناطق الشمالية وخاصة في وادي هونزا. وطبقاً للمأثور، فإن أحد أمراء الهونزا، مير سليم (أو سلوم) كان قد نُفي إلى بدخشان حيث تأثر بتعاليم أحد الشيوخ المحليين. وعندما صعد إلى العرش أقام علاقات مع داعية يسمى سيد شاه أردبيل تمكن فيما بعد من تحويل المير إلى الإسماعيلية. وعندما توفي المير سنة 1823، قام ابن الداعي، الشيخ سيد حسين شاه، بإقامة صلاة جنازة وفقاً للتراث الإسماعيلي. فكان ذلك المرة الأولى في تاريخ الهونزا التي تطبق فيها، كما يروى، شعائر احتفالية شاروغ روشان كجزء من احتفاليات جنائز الأمراء.[2]

ارتبط التحويل اللاحق لسكان الهونزا إلى الإسماعيلية بالشيخ سيد ياقوت شاه وخلفائه، الشيخ سيد شاه عبد الحميد والشيخ سيد غلام علي شاه والخواجا شاه طالب

1 – أنظر مقالة فقير محمد هونزاي، "فرع حي من الإسلام: إسماعيلية جبال الهونزا"، في مجلة *Oriente Moderno*, NS, 84 (2004), p. 6.

2 – أنظر فداء علي، ص. 21، والاقتباس عند غلام عباس في: مسح للتقاليد الدينية...، ص. 13.

وشيوخ آخرين من بدخشان وشيترال، راحوا يزورون هونزا بشكل متكرر في القرن التاسع عشر، الأمر الذي أدى إلى زيادة أعداد أتباعهم في المنطقة. غير أن هؤلاء الشيوخ لم يُقيموا طويلاً في الهونزا، ولذلك حافظوا على سلطتهم من خلال الأمراء وممثليهم الخلفاء الذين تولوا تطبيق الممارسات الدينية لدى الجماعة.

أما الدعوة الإسماعيلية في شيترال فكانت قد ابتدأت في وقت أبكر من ذلك بكثير، ربما بسبب قربها من بدخشان وتكرر زيارات الدعاة والشيوخ إلى المنطقة. كما كانت شيترال مقر إقامة دائمة لبعض الشيوخ الذين كان لهم أتباع في هونزا والصين. غير أن عداوة المهتار، أو ملك شيترال للشيوخ ولنشاطاتهم الدينية أجبرت هؤلاء على مغادرة المكان والإقامة في إقليم شِنجيانغ بالصين وفي الهونزا. وبسبب فقدان الحماية السياسية خلال القرن العشرين، اضطرت أعداد هامة من الإسماعيليين للفرار من شيترال إلى أنحاء أخرى من المناطق الشمالية، فتناقص عددهم في شيترال بصورة ملحوظة. ثم جاء تدفق جماعات البشتون من الأودية إلى المناطق الجبلية للإقليم الحدودي في أقصى الشمال الغربي لباكستان، ليضيف تحديات أخرى للجماعة الإسماعيلية.

وفي أعقاب اللعبة الكبرى، شهد إسماعيلية المناطق الشمالية تحديثاً هاماً في المؤسسات الدينية وزيادة فيدمجها بتقاليد إسماعيلية شبه القارة الهندية. وقد تيسَّرَت هذه العملية بوجود الإمام الإسماعيلي سلطان محمد شاه في بومباي ونشاطه الفعَّال في عصرنة الجماعة. وبمرور الوقت، فإن بنية مؤسساتية جديدة برئاسة المكيين والكامديين حلّت محل نظام المشيخة التقليدي. وتبنّى معظم الخلفاء أدوار المكيين في بيوت الجماعة (المساجد) وواصلوا إقامة الممارسات التقليدية. وكانت الطقوس والاحتفالات التقليدية تمارس بصورة متفرقة أيضاً من قبل بعض أفراد الجماعات بمبادرات فردية من جانبهم.

وفَّر الموقع الاستراتيجي للمناطق الشمالية في باكستان فرصة ملائمة لشق طريق قره قورُم السريع، الذي يمتد عبر الإقليم ليصل باكستان بالصين. وساهمت شبكة الاتصالات الداخلية المتطورة في تسريع عملية تنمية المنطقة وعدَّلت في عزلة الجماعة التي دامت قروناً طويلة. وكانت جماعة إسماعيليي المناطق الشمالية، الذين استوطنوا أودية الجبال الشاهقة عموماً، قد انخرطت في أعمال الزراعة وتربية الحيوانات. ودفعت زيادة السكان خلال العقود القليلة الماضية وعدم توفر الأرض الصالحة للزراعة العديد

من الإسماعيليين إلى الانتقال إلى المراكز الحضرية الرئيسية، ولا سيما إلى جيلجيت، المركز التجاري والإداري للمناطق الشمالية، وحتى إلى المناطق الجنوبية البعيدة في الإقليم. ووجد العديد منهم بدائل في وسائل العيش عن طريق الانخراط في أعمال صغيرة أو إيجاد وظيفة في الخدمة المدنية أوفي الجيش الباكستاني.

وفي تشرين الأول 1960، زار الأمير كريم الحسيني، آغاخان الرابع، المنطقة لأول مرة في تاريخ الأئمة الإسماعيليين. وقد ازداد عدد البرامج الاجتماعية والاقتصادية لشبكة الآغاخان للتنمية وللإمامة الإسماعيلية في المناطق الشمالية بدرجة كبيرة في السنوات اللاحقة، وهذا ما أنتج تحولاً في نوعية حياة سكان الإقليم. وكان التأكيد على التعليم بشكل خاص قد مكّن العديد من الإسماعيليين، ولا سيما النساء، من اكتساب المهارات ودخول مهنٍ متنوعة.

الاستمرارية والتغيير في تقاليد إسماعيلية آسيا الوسطى

شكّل نظام المشيخة العمود الفقري للتقليد الإسماعيلي طوال فترتي العصر الوسيط والحديثة في معظم أنحاء آسيا الوسطى. ولم يقتصر دور الشيوخ على ضمان التزام أتباعهم بالعقيدة الإسماعيلية فحسب، بل ولدعوة الآخرين أيضاً إلى الإسماعيلية متى حانت الفرص لذلك. وربما كان هذا أحد أسباب انتشار مريديهم بصورة مشتتة في الأجزاء المتنوعة من آسيا الوسطى. ولم يكن العديد من الشيوخ يمارسون سلطة دينية فقط على أتباعهم، بل كانوا شخصيات سياسية وعلمية وأدبية أيضاً ساهمت في التراث المحلي والوطني. وكان لإقامة الصلات مع الإمام الإسماعيلي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أثرها في تعميق شرعية مركزهم ضمن الجماعة. ومع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ترسّخت علاقات الجماعة بإمامها، الذي سبق أن انتقل من إيران إلى الهند وأقام مقر قيادته الجديد في بومباي. وكانت فرمانات (أو إرشادات) الإمام، التي يلقيها الحجاج[1]، مصدر إلهام للجماعة للبقاء موحدة. وبالإضافة

1 – كان الحجاج يذهبون إلى مقر الإمام ويسلمون الأعشار ويأتون بالفرمانات. وكانوا في العادة من السكان المحليين من أسر الشيوخ الذين كانوا يعينون للذهاب إلى مقر الإمام في إيران والهند.

إلى الفرمانات المكتوبة، فقد بدأت زيارات شخصية لممثلي الإمام إلى آسيا الوسطى وتولى هؤلاء إلقاء رسائل الإمام وإيصال التوجيهات الجديدة المتعلقة بالشؤون الدينية للجماعة. أما الأكثر نفوذاً من بين هؤلاء الممثلين فكان الشيخ سبْزَلي (سبز علي؟) أو مَشْنَري[1]، الذي زار معظم مناطق الإسماعيليين في بدخشان طجكستان وبدخشان أفغانستان إضافة إلى شمال باكستان في عشرينيات القرن الماضي. وقد حاول إدخال ممارسات دينية مشابهة لتلك المطبقة عند الإسماعيليين النزاريين الهنود، بما فيها تعيين مكيين وكامديين واستبدال طقوس شاروغ روشان بالتسبيح، الخ. ومن بين الزوار الآخرين من أصحاب النفوذ الذين زاروا المنطقة هناك آغا صمد شاه الحسيني، الذي زار هونزا وشيزر وكاشغر مع بداية عشرينيات القرن الماضي وأطلق عملية بناء بيوت الجماعة (المساجد) في تلك المواقع.

غير أن سياسات التحديث التي أطلقها الشيخ سبْزَلي في المجال الديني لم تتمخض عن نتائج هامة في بدخشان لأسباب منها: الوجود السوفييتي في بدخشان طجكستان، وردة فعل الهرمية الدينية التي وجدت أنه من الصعب التخلي عن تقاليدهم العريقة. إن حقيقة الظن بأن هذه التغييرات كانت ستعمل على إضعاف قيادة ومكانة بعض الشيوخ شكّلت عاملاً خفياً آخر. وكائناً ما يكون الأمر، فإن بعض الممارسات التي أدخلها الدعاة أصبحت بالنتيجة راسخة في الممارسات والتقليد الديني المحلي في أجزاء من بدخشان، وأكثر ثباتاً في شمال باكستان.

تابعت التغييرات المؤسساتية تقدمها بثبات لدى الجماعات الإسماعيلية في المناطق الشمالية وشيترال في باكستان، وحافظوا، خلافاً لإسماعيلية بدخشان والصين، على اتصالاتهم بالإمام خلال القرن العشرين. وتولى المكيون والكامديون المناصب التي كانت للشيوخ والخلفاء في ترؤس الاحتفالات الدينية في بيوت الجماعة. واستمرت، بالتزامن مع هذا الأمر، ممارسات وتنظيمات تقليدية مثل احتفالية شاروغ روشان الجنائزية.

أدت عزلة الجماعات الإسماعيلية النزارية في المناطق الجبلية من آسيا الوسطى وفي

---

1 – عبارة "Mashnari " مشتقة من مصطلح "missionary" بمعنى الداعي، وهي التسمية التي استخدمها الإسماعيليون المحليون لممثل الإمام.

الأودية الضيقة وممرات سلاسل هندو كوش والبامير وقره قورُم إلى تطور تقاليد مكتوبة ومروية وممارسات دينية متميزة تمركزت حول أعمال ناصر خسرو.[1] وأفضت التطورات الاجتماعية – السياسية في السياق الخاص بآسيا الوسطى عبر القرون إلى حدوث تغييرات كثيرة في التراث المروي لإسماعيلية المنطقة وممارساتهم، وهم الذين جاهدوا للمحافظة على هويتهم والتفاوض عليها في بيئة معادية عانوا فيها من اضطهاد متواصل على أيدي حكام متنوعين. غير أن أفكار ناصر خسرو الفلسفية والدينية والتعليمية، بالصورة التي انعكست فيها في كتاباته، وفرت ضمانة لاستمرارية التقليد الإسماعيلي الناشئ. وقد احتوى هذا التقليد على عناصر من الممارسات المحلية والتعاليم الصوفية السائدة، التي سبق للإسماعيليين النزاريين أن أقاموا صلات وثيقة معها في فترة ما بعد ألموت من تاريخهم. إن جُلّ الأدب الإسماعيلي المحفوظ باللغة الفارسية في المكتبات الخاصة للخلفاء والشخصيات الدينية الأخرى في شتى أنحاء بدخشان وشيترال والمناطق الشمالية وبين إسماعيلية الصين، كان أدباً مميزاً بشكل ما ويوفّر للباحثين إمكانية إضاءة العديد من أوجه التعاليم الإسماعيلية في العصر الوسيط.

إحدى الخصائص الهامة لإسماعيلية آسيا الوسطى هي تسمية البنجتاني (أو الهيئات الخمس) بحد ذاتها، التي يستخدمها إسماعيلية آسيا الوسطى لتمييز أنفسهم عن الشريوريين (أو المسلمين السنة). إن تسمية شريوري (المشتقة من الطاجيكية وتعني الأصحاب الأربعة) مستخدمة من قبل الإسماعيليين الباميريين للإشارة إلى المسلمين السنة الذين يعترفون بالخلفاء الأربعة الأوائل (أبي بكر وعمر وعثمان وعلي). أما البانجتان أو المخمس، فتشير إلى النبي محمد وابن عمه وصهره علي وابنته فاطمة وحفيديه الحسن والحسين. وتتمثّل البنجتان رمزياً بالأعمدة الخمسة داخل كل بيت باميري (شيد)، ويُعبر عنها أيضاً في بعض الطقوس والصلوات المحلية. وفي حين تمَّ التمسك بالتراث الفكري من خلال تصنيف الرسائل حول تاريخ الإسماعيليين وعقائدهم اعتماداً على الأعمال الأصلية لناصر خسرو ومفكرين إسماعيليين آخرين، إلا أن ممارسة الدين قد انتقلت عبر التقليد المتواتر شفوياً والتزام ممارسة طقوس خاصة وأعياد دينية وطقوس وفاة وزيارة المزارات أو المقامات.

---

1 – ف. دفتري، *مختصر تاريخ الإسماعيليين* (ادنبره، 1998)، ص. 204.

إن تقليد الشعر الغنائي الأهلي (أو الأناشيد) الذي تجري ممارسته في الأشعار الدينية معروف عند إسماعيلية آسيا الوسطى باسم مدح خوني وقصيدة خوني (أو إنشاد المدائح أو القصائد). أما المدائح فتنظَّم في مناسبات متنوعة، ومنها احتفالات الجنائز والأيام (المناسبات المقدسة)، في البيوت أو في مزارات قريبة في بعض الأحيان. وفضلاً عن وظيفتها الاحتفالية، فإن لتلاوة المدائح مهمة تعليمية ووظيفة صحية علاجية ووقائية لحفظ الصحة والعناية بها.[1] وتجري ممارسة الأجناس الشعرية الفارسية الكلاسيكية، كالغزل والرباعيات والقصيدة والمثنوي والمخمّس، في صورة المدائح. ويتألف المدح، من ناحية موسيقية، من ثلاثة أقسام: مناجاة وحيدري وسيتايش. ومن ناحية أساسية، فإن المدح هو نشيد تصاحبه آلة أو آلتان موسيقيتان، الربابة و/أو الطنبور مع إيقاع من الدف. والمدح وسيلة هامة للتعبير عن أفكار الإسماعيليين ومشاعرهم. أما مواضيع المدح الرئيسية فهي تمجيد الله تعالى والثناء على نبيه وآله، والتأمل في الغرض من الحياة والموت ومعناهما، والتسليم لإرادة الله وتمجيد نعمائه وإرادته الخيرة، الخ. وتشكل أشعار ناصر خسرو وشعراء المتصوفة كجلال الدين الرومي والصنائعي والعطار جزءاً أساسياً من ذخيرة هامة في موضوع المدح. ولقد نجح تقليد إنشاد المدائح في البقاء متخطياً القمع السوفييتي للممارسات الدينية. وازدادت شعبية إنشاد المدائح كجزء من عملية الإحياء الديني في السنوات الأخيرة من الحكم السوفييتي وفترة ما بعد السوفييت في بدخشان الطاجيكية.

وتعرف ممارسة الإنشاد الديني بين إسماعيلية أفغانستان وشمال باكستان والصين باسم قصيدة خوني. وكانت جزءاً أساسياً من التقليد الديني للجماعة. فهي وسيلة لتناقل الأفكار الإسماعيلية وضمان استمرارية التقليد الإسماعيلي في آسيا الوسطى. وتُعدُّ احتفالية الدعوة واحدة من المناسبات الرئيسية التي تُنشد فيها الأشعار الدينية. ولقد استخدم الإسماعيليون، في مجرى تاريخهم، استراتيجيات مختلفة للتبشير بدعوتهم خدمت كلتا الوظيفتين السياسية والدينية.[2]

1 – بنيامين د. كوين، الموسيقى التعبدية والشفاء في بدخشان طجكستان: الممارسات الوقائية والعلاجية (أطروحة دكتوراه، جامعة ولاية أوهايو، كولومبس، أوهايو، 2003)، ص. 104؛ غابرييل فان دنبيرغ، شعر الإنشاد الديني من جبال البامير: دراسة في أغاني وأشعار إسماعيلية بدخشان طجكستان (وايزبادن، 2004).

2 – عظيم نانجي، التقليد الإسماعيلي النزاري في شبه القارة الهندية –الباكستانية (ديلمر، ن. ي، 1978).

إن مصطلح دعوة، عند إسماعيلية آسيا الوسطى اليوم، يشير بصورة أساسية إلى طقوس واحتفالات دينية محددة، كدعوة فناء ودعوةِ بقاء ودعوةِ قُربان تقام في مناسبات لها مواعيدها. وتُعرف دعوة فناء أيضاً بـ شاروغ روشان (القنديل المضيء) وبـ دعوةِ نوصر (دعوة ناصر، أي ناصر خسرو). وتقام هذه الاحتفالية عادة عند فجر اليوم الثالث لوفاة الشخص الإسماعيلي بحضور تجمع من الناس في بيت المتوفى. ويعتبر شاروغ روشان عنصراً مركزياً في احتفالية الجنازة، وهو بحد ذاته مؤلف من عدد من الطقوس المصحوبة بالأدعية والصلوات وبنصٍ خاص يدعى شِراغ نامه (كتاب النور)، ويسمى أيضاً قنديل نامه في بعض أنحاء بدخشان. ويَنسُبُ التقليد الشفوي هذه الاحتفالية إلى ناصر خسرو، ومن هنا كانت تسميتها بـ دعوةِ نوصر. ونجد نُسخاً من هذه النصوص لدى كل واحدٍ من الخلفاء الذين يتولون القيام بهذه الاحتفالية. ونلاحظ وجود بعض الاختلافات في ممارسة احتفالية شاروغ روشان عبر الإقليم، لكنّ لها وظيفة ومعاني متطابقة عند الجماعة الإسماعيلية المقيمة في أنحاء مختلفة من آسيا الوسطى. وطبقاً للتراث المروي، فإن هذا الطقس أنزله جبرائيل من أجل راحة النبي عندما توفي ولده عبد الله. وكانت رغبة النبي أن يتم توارث النور الذي شهده في معراجه عبر ذريته حتى يوم الحساب.

وزُعِمَ، في وقت لاحق، أن ناصر خسرو أدخل هذا التقليد إلى بدخشان كجزء من أنشطة دعوته في المنطقة. وهكذا، فقد تضمن الطقس صلوات ودورود (مدائح) للنبي وذريته. ويُعتقد أن شاروغ يرمز إلى النور الإلهي المذكور في القرآن (24:35)، نور الإمامة الذي ينير عالم الدنيا والآخرة. وتمثل الرمزية القوية لـ شاروغ استمرارية الإمامة الإسماعيلية من خلال هداية الأئمة الأحياء المتوالين.

بالإضافة إلى دعوةِ فناء، ثمة احتفاليات وطقوس أخرى تُعرف أيضاً باسم دعوة. إن دعوة بقاء هي احتفالية تُقام، بالمقابلة مع دعوةِ فناء، أثناء حياة المرء. والغرض منها هو تزكية النفس وتطهيرها بالتوبة، وبالامتناع عن آثام العالم الجسماني، وإعداد نفس المرء لعالم البقاء. أما المشاركون فهم أناس من ذوي الأعمار المتوسطة القادرين على المشاركة بهذا الطقس. وممارسة هذا الطقس مكلفة مالياً ولذلك فإن تطبيقه غير شائع. من هنا أصبح غير ملزم كما هو الحال مع دعوةِ فناء الذي يقام عند وفاة الشخص. إن

طقس دعوةِ بقاء مشابه لطقس الحج، الرحلة التي لا ينتظر من الفقير القيام بها. وبصورة مشابهة لاحتفالية دعوةِ فناء، فإن دعوة بقاء هي تجمع أو مجلس يقام ليلاً ويجري خلاله إنشاد المدائح أو القصائد بحضور الخليفة الذي يترأس الاحتفالية.

ويحتفل الإسماعيليون، مثل بقية المسلمين في آسيا الوسطى، بعدد من الأعياد كعيد الأضحى أو القربان وعيد الفطر أو رمضان وعيد النوروز. ومع ذلك، فثمة طرائق إسماعيلية محدّدة لممارسة هذه الأعياد وتفسيرها. ومن بين الأعياد الأخرى التي يحتفل بها الإسماعيليون، ربما تجدر الإشارة إلى مناسبتي جَشنِ شاه ناصرِ خسرو وجَشنِ ديوانا شاه ولي، الذي يُعتقد بأنه كان أحد الدعاة الإسماعيليين العظام، وهما مناسبتان لهما شعبيتهما في أنحاء معينة من بدخشان أفغانستان.

وكما سلفت الإشارة، فإن قروناً من العزلة والانقطاع عن القيادة المركزية للجماعة الإسماعيلية خلقت نظاماً وهرمية دينية خاصة بين الإسماعيليين النزاريين في آسيا الوسطى. فمن ناحية تقليدية كان التنظيم الهرمي لإسماعيلية آسيا الوسطى قد تطور بوجود الإمام قائداً أعلى للجماعة ويتلوه في الترتيب الحجة أو الشيخ (البير) ثم المعلم والخليفة (أو نائب البير) وأخيراً المريد. وباستثناء مركز الإمام، فإن المصطلحات المستخدمة وهرمية بنية الدعوة لم تكن ثابتة دائماً، بل خضعت لتعديلات على مر الزمن. وبنتيجة التغييرات المؤسساتية التي أدخلها الإمامان الإسماعيليان السابق والحاضر، فقد تم سحب السلطة من الشيوخ والخلفاء وإيداعها في مكاتب الإمامة الإسماعيلية المركزية أو الإقليمية. لكن تمت، في الوقت نفسه، المحافظة على وجودٍ لأشكال رمزية من القيادة التقليدية المحلية بين إسماعيلية آسيا الوسطى، ولا سيما في أفغانستان والصين.

التحديات والتطورات في الوقت الحاضر

شهدت العقود الأخيرة تطورات غير مسبوقة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية للجماعة الإسماعيلية في آسيا الوسطى. فقد اتصف تفكك الاتحاد السوفييتي والتحولات في البنية السياسية والاقتصادية في طجكستان المستقلة، بالريبة

أو الشك والفقر والاختلال النفسي. ففي أعقاب الحرب الأهلية في طجكستان وعدم الاستقرار السياسي والاقتصادي التي اقترنت بفقدان فرص التنمية، وجد العديد من الإسماعيليين، ولا سيما جيل الشباب منهم، أنهم مضطرون لمغادرة بلدهم بحثاً عن أعمال موسمية في أجزاء أخرى من الدولة السوفييتية السابقة، وخاصة في روسيا. لقد أصبحت الفدرالية الروسية موطناً لعدد متزايد من الإسماعيليين الطاجيك المهاجرين، الذين يُقدّر عددهم اليوم بـ 30,000. ويبدو أن جُلّ هؤلاء المهاجرين قد استوطنوا روسيا بصورة دائمة.[1]

وكانت نماذج هجرة أقدم عهداً قد ظهرت في مناطق أخرى مأهولة بالإسماعيليين في آسيا الوسطى، بما فيها المناطق الشمالية في باكستان وأفغانستان، إما بسبب الافتقار إلى الأرض الزراعية (في شمال باكستان) أو بسبب الحروب الطويلة الأمد (في أفغانستان). إن هجرة الإسماعيليين من شمال أفغانستان إلى وسط أفغانستان وكابل بدأت في وقت مبكر يعود إلى سبعينيات القرن العشرين، وخاصة إبان حقبة التواجد السوفييتي في أفغانستان. ودفعت الحرب اللاحقة في أفغانستان وتولي طالبان للسلطة أكثرية الجماعة الإسماعيلية المقيمة في وسط أفغانستان، ومنهم الإسماعيليون الهزار والبدخشانيون، وأجبرتهم على اللجوء إلى باكستان. وبنهاية تسعينيات القرن الماضي، كانت أعداد هامة من اللاجئين الإسماعيليين الأفغان قد هاجرت إلى أمريكا الشمالية وأوروبا. كما هاجر العديد من إسماعيلية المناطق الشمالية لباكستان وشيترال إلى الأجزاء الجنوبية لباكستان، وخاصة إلى كراتشي التي أصبحت موطناً لأكبر جماعة إسماعيلية في آسيا الوسطى في الوقت الحاضر. ويميل بعض إسماعيلية المناطق الشمالية منذ وقت قريب للإقامة في إسلام أباد. والدافع إلى ذلك هو تواجد مقر إدارة شبكة الآغاخان للتنمية في العاصمة، وأعداد متزايدة من المنظمات غير الحكومية الوطنية والدولية إضافة إلى توفر نوعية حياة أفضل عموماً.

وبما أن إسماعيلية آسيا الوسطى قد استوطنوا منطقة جبلية معزولة ذات ظروف مناخية غير ملائمة، فإنهم كيَّفوا أنفسهم مع بيئتهم وانخرطوا بأعمال الزراعة وتربية

1 – طبقاً لإحصاء قامت به المنظمة الثقافية الإسماعيلية، "نور"، العام 2002، بلغ عدد المهاجرين الإسماعيليين في موسكو وضواحيها حوالي 17000 شخص.

الماشية والتجارة الصغيرة الحجم. وتُوفِر سلسلة الجبال الوعرة عوائق رئيسية في وجه التنمية الاقتصادية للمنطقة. وتحاول حكومات بلدان المنطقة بالتعاون مع المنظمات الدولية العاملة في المنطقة معالجة العزلة الجغرافية للمنطقة من خلال تشييد طرق سريعة جديدة وجسور يُؤمل منها المساهمة في تنمية المنطقة اقتصادياً. والوكالة الرائدة في مجال التنمية في آسيا الوسطى هي شبكة الآغاخان للتنمية التي سبق لها أن شيّدت جسوراً عدة فوق نهر البانج مع انطلاقة الألفية الجديدة، الأمر الذي وفّر فرصاً لتبادل البضائع والخدمات بين سكان المنطقة من الطاجيك والأفغان. لكن ثمة تحديات خاصة بكل بلد تتجذّر في عوامل داخلية اجتماعية وسياسية خاصة بتلك الدولة وبذلك الموقع الجغرافي.

إن الأحوال الناشئة حديثاً في المناطق الجبلية من آسيا الوسطى تضع قيوداً على العمليات الثقافية المستدامة ذاتياً والتي نجحت حتى الآن في البقاء وإنعاش الجماعة في عزلتها الجغرافية. يضاف إلى ذلك أن ثمة جوانب من الثقافة والتقاليد واللغات المحلية تتعرّض لتحديات فرضتها التغييرات السريعة في المجالات الاجتماعية والاقتصادية.

نشاطات شبكة الآغاخان للتنمية في آسيا الوسطى

القوة الدافعة الرئيسية التي وقفت وراء التنمية الاقتصادية في المجتمعات الجبلية لآسيا الوسطى خلال العقد الأخير كانت شبكة الآغاخان للتنمية (AKDN)، وهي مجموعة من المنظمات المستقلة غير الطائفية وغير السياسية التي تعمل على تطبيق "الضمير الاجتماعي للإسلام من خلال الفعل المؤسساتي".[1] فبناءً على الأسس التي أرساها سلطان محمد شاه، آغاخان الثالث، حققت هذه المؤسسات اليوم سمعة وشهرة عالمية تحت قيادة الإمام الحاضر، آغاخان الرابع، بسبب استثمارها في تنمية الإنسان والموارد المادية في أجزاء من العالم ضربها الفقر.

وأول ما بدأته مؤسسات الشبكة في آسيا الوسطى كان في المناطق الشمالية من باكستان. وأول مبادرة هنا كانت إنشاء المدارس العام 1946 إبان اليوبيل الماسي لآغاخان

1 – شبكة الآغاخان للتنمية (AKDN): إطار عمل أخلاقي، متوفر على الموقع www. iis. ac. uk.

الثالث. ومنذ تلك الفترة تمَّ بناء أكثر من 100 مدرسة من مدارس الآغاخان في المناطق الشمالية وشيترال تحت إدارة خدمات الآغاخان التعليمية (AKES). وثمة وكالات أخرى للشبكة كخدمات الآغاخان الصحية (AKHS) وبرنامج الآغاخان للدعم الريفي (ARSP) تعمل في إدارة أعداد متزايدة من المراكز الصحية ورفع الإنتاجية الزراعية. ومن خلال برنامج دعم المدن التاريخية (HCSP)، بدأت أمانة الآغاخان للثقافة (AKTC) أعمال صيانة وترميم للمواقع التاريخية في المناطق الشمالية، ومنها قلعتا بلتيت وشيدار الشهيرتان. وأحدث مسعى في المناطق الشمالية كان إنشاء مراكز التنمية المهنية (PDC) في جيلجيت وشيترال والتي تعمل تحت إشراف معهد التنمية التربوية (IED) التابع لجامعة الآغاخان (AKU) في كراتشي. وهو يوفر تدريباً لمختلف المساهمين المنخرطين في إدارة المدارس وتطويرها.

وأصبحت مؤن المساعدة الإنسانية لبدخشان الطاجيكية التي تعاني من آثار الفقر هدفاً أساسياً لمؤسسة الآغاخان خلال الحرب الأهلية الطاجيكية، الأمر الذي مكَّن الجماعة من البقاء عبر أوقات الحرب والأزمات الصعبة. وفي السنوات الأخيرة، انتقلت نشاطات مؤسسات الشبكة من أعمال الإغاثة إلى التنمية المستدامة للمنطقة مع تركيز خاص على التنمية الريفية وتقوية الجماعة وتحسين نوعية التعليم. ومن بين مبادرات الشبكة الأخرى مبادرة الآغاخان للموسيقى (AKMI)، التي توفر دعماً تقنياً ومالياً للمشاريع الموسيقية المحلية للمحافظة على الموسيقى التقليدية لآسيا الوسطى والنهوض بها.

وفي أيار من عام 1995، قام الإمام الإسماعيلي الحاضر، آغاخان الرابع، بزيارته الأولى التاريخية إلى طجكستان. ومنذ ذلك الحين، زار طجكستان وغيرها من بلدان آسيا الوسطى في مناسبات عدة. وقد شدد الإمام باستمرار في جميع هذه الزيارات على أهمية التعايش السلمي بين الناس من جميع الملل، وتنمية المجتمع المدني، والتعليم، والعيش ضمن إطار أخلاقيات العقيدة. وفي سنة 2000، وقع الآغاخان الرابع بروتوكول اتفاقية مع رؤساء ثلاث دول في آسيا الوسطى (طجكستان وكازخستان وقرغيزيا) لإنشاء جامعة آسيا الوسطى (UCA)، وهي جامعة علمانية خاصة يتوزع حرمها الجامعي في مدينة خوروق بطجكستان وإقليم نارين في قرغيزيا وتِكلي في كازخستان. والهدف

الأساسي لجامعة آسيا الوسطى هو تأمين التعليم العالي لمجتمعات معزولة في جبال آسيا الوسطى وتطوير المعرفة والمهارات والقدرات من خلال سلسلة من البرامج الأكاديمية على كلا المستويين الجامعي والعالي.[1]

ومنذ 2001 أصبحت الشبكة نشطة في مشاريع تنموية في أفغانستان بعد سنوات من الحرب والحرمان. فقامت مؤسسات الشبكة بتطوير وبناء عشرات المدارس والمستشفيات ومرافق اجتماعية واقتصادية أخرى في شتى أنحاء البلاد. كما تم تخصيص اهتمام خاص لصيانة وترميم الميراث الثقافي لأفغانستان. فأمانة الآغاخان للثقافة تعمل على صيانة وإعمار المقاطعات التقليدية في كابل وهِرات. وتشمل هذه الأعمال صيانة ضريح تيمور شاه وترميم حدائق كابل في أفغانستان.

وبالتزامن مع البرامج الاجتماعية والاقتصادية، أطلقت الإمامة الإسماعيلية برنامجاً في التعليم الديني لتمكين الجماعات الإسماعيلية في آسيا الوسطى من إحياء هويتهم وتراثهم الدينيين. ويتوفر التعليم الديني للجماعة عبر لجان الطريقة والثقافة الدينية الإسماعيلية (ITREC) وهيئات الطريقة والثقافة الدينية الإسماعيلية (ITREB)، التي تعمل مع الجماعة المحلية. وتراقب هيئات الطريقة تطبيق برنامج "تعليم" أو المنهاج التعليمي الذي قام معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن بتطويره لمستوى المدارس الابتدائية، من أجل تثقيف الأطفال الإسماعيليين بعقيدتهم وبتاريخ وثقافات المسلمين عموماً والمسلمين الإسماعيليين على وجه الخصوص.

1 – لمزيد من التفاصيل ترجى زيارة الموقعين التاليين:
http://www. akdn. org وhttp://www. ucentralasia. org

4

الإسماعيليون النزاريون الصينيون في الأزمنة الحديثة

أمير سيدُلا

للإسلام تاريخ طويل في الصين يعود إلى زمن الرواد المسلمين الأوائل الذين استوطنوا إبان القرن السابع الميلادي في بعض مدن سواحلها الجنوبية الشرقية. ويشير مؤرخو هذه الفترة من العرب والصينيين إلى أن سعد بن أبي وقّاص (ت. 674)، خال النبي محمد، كان هو من ترأس بعثة رسمية إلى بلاط إمبراطور التانغ غاوزونغ (ح. 683 – 650) سنة 651. وقد منح الإمبراطور الإسلام شرعية عندما رسم مشابهة بين الفكر الإسلامي وتعاليم كونفوشيوس، وسمح للمسلمين بممارسة دينهم داخل الإمبراطورية الصينية. وقد انعكس ذلك في حقيقة أن بعض المعالم الإسلامية الهامة كالمسجد الكبير (قين شين داسي) في عاصمة التانغ شانغآن (وهي شيآن اليوم) ومسجد هويشين ("تذكر الحكيم") في كانتون إضافة إلى ضريح مسلم في قونزهو (مدينة الزيتون)، تعود كلها إلى الفترة المبكرة ذاتها.

تتمتع الصين بمناطق متنوعة لغوياً تطابق عموماً التوزع الجغرافي للأقليات الطائفية

المتنوعة. واليوم تعترف الدولة بعشرة من أصل 56 مجموعة إثنية رسمية باعتبارهم مسلمين، ويصل إجمالي عدد المجموعات المسلمة إلى ما يزيد على 20 مليون شخص. وتشكل مجموعة هوي الناطقة بالمندرينية (والمعروفة أيضاً بالمسلمين الصينيين) الحضرية، هي ومجموعة المسلمين الأتراك من إقليم شِنجيانغ (المعروف رسمياً بإقليم شِنجيانغ ويغور المستقل ذاتياً) أكثرية المسلمين في الصين. وباستثناء الإسماعيليين الطاجيك الناطقين بالهندو-أوروبية والمقيمين في الجزء الغربي الأقصى من البلاد، فإن الغالبية العظمى من مسلمي الصين هم من أهل السنة.

يُعتبر إقليم شِنجيانغ، الواقع في المنطقة الشمالية الغربية من الجمهورية الشعبية، أكبر منطقة إدارية ريفية، حيث يشكل سُدس مساحة الأراضي الصينية. إن إقليم شِنجيانغ، بأكثرية سكانه من غير الصينيين، متنوع إثنياً ولغوياً، ويتصف بحساسيته السياسية، وهو، بالمصطلحات الجيو-ثقافية، القسم الخاص من آسيا الوسطى في الصين. وبحلول القرن السابع عشر، أصبح شِنجيانغ إقليماً مسلماً بالكامل، "وقد سبق لهذه العملية أن بدأت في وقت أقدم عهداً، حين تحول ساتوق بغرا خان و200000 خيمة معه إلى الإسلام"[1].

الدولة الصينية تعرّف الأمة بأنها مجموعة من الناس من أصل مشترك ويعيشون في المنطقة نفسها ويتكلمون اللغة نفسها ولديهم إحساس بهوية المجموعة على أساس من تنظيمها الاجتماعي والاقتصادي. ومع أن المعايير الرسمية لا تعترف بالدين كعلامة مميزة صالحة للإثنية، إلا أننا نجد أن الهوية الدينية تُلصق بصورة آلية بكل مجموعة محددة إثنياً. ولذلك فإن الإحصاءات الرسمية تقوم بحساب عدد المؤمنين عن طريق جمع كل التعدادات الخاصة بجميع المجموعات الإثنية التي تؤمن بالدين نفسه. من هنا أصبح الإسماعيليون يُعرَفون رسمياً بالطاجيك لأن جميع إسماعيلية الصين هم من الطاجيك، ولو أن هذه النتيجة، أي أن جميع الطاجيك هم إسماعيليون، ليست صحيحة بالضرورة.[2] فالطاجيك يشكلون

1 – جيمس آ. ميلورد، مفترق الطرق الأوروبية –الآسيوية: تاريخ شنجيانغ (لندن، 2007)، ص. 78.

2 – في الحقيقة، ليس كل الطاجيك في شِنجيانغ إسماعيليين. إذ إن طاجيك تورليغ، القرية في مقاطعة أكتو، هم من المسلمين السنة مع أنهم يتشاركون في التقاليد الثقافية مع طاجيك تشكورغان.

واحدة من 13 مجموعة إثنية (جوتي مينزو) "رئيسية" في إقليم شِنجيانغ.[1]

وإذا ما توخينا الدقة في الكلام، فليس لطاجيك شِنجيانغ، الذين يتكلمون لهجات إيرانية شرقية من الساريقولية والواخية[2]، سوى أشياء مشتركة قليلة مع طاجيك آسيا الوسطى الذين يتكلمون الفارسية. فاللهجة الساريقولية تنتمي إلى العائلة الشوغنانية - الروشانية من اللغات الباميرية، بينما تقف اللهجة الواخية لشِنجيانغ في حالة تطابق مع اللغة الواخية التي يتكلم بها أهالي إشكاشيم في مقاطعة بدخشان، ووادي واخان في أفغانستان وإقليم المناطق الشمالية لباكستان. وأصبحت اللغة الفارسية، التي كانت مرة لغة التخاطب وأسلوب التعبير الديني في آسيا الوسطى، لغة غريبة في واقع الأمر بالنسبة لطاجيك شِنجيانغ. وفي حين نجد أن معظم الطاجيك الناطقين بالفارسية خارج الصين هم من المعتنقين للإسلام السني، فإن طاجيك شِنجيانغ يتبعون التقليد الشيعي الإسماعيلي. يضاف إلى ذلك أن التسمية السوفييتية للإسماعيليين البدخشانيين المشابهين من ناحية إثنية-لغوية بالطاجيك ربما كان لها تأثيرها على ممارسات علماء الأجناس في شِنجيانغ. وفي الحقيقة، فإن ممارسات السوفييت في آسيا الوسطى كانت العامل البارز في إيقاظ الوعي القومي الحديث في شِنجيانغ. ونجد أن العديد من المجموعات الإثنية المتعددة القوميات في شِنجيانغ أصبحت تتقبل بارتياح التسمية التي استخدمها أخوتهم في الدين في آسيا الوسطى السوفييتية قبل تأسيس النظام الشيوعي بوقت طويل.[3]

كانت الأراضي الحديثة لشِنجيانغ، التي تتكون من الأراضي الزراعية جنوباً والبادية شمالاً وتقطعها سلسلة جبال تيانشان، قد توحدت في القرن الثالث عشر تحت حكم سلالة يوان المغولية. وكانت غالبية المواطنين الشرقيين الناطقين بالفارسية في حوض طارم قد ذابت، بحلول ذلك الوقت، في الجماعة الناطقة باللغة الألتيكية، التي ورثت الثقافة المحلية التي منحتهم لغتهم.[4] ويزعم الطاجيك في شِنجيانغ بأنهم ينحدرون من بقايا الناطقين بالهندو-أوروبية الموجودين على الأراضي الجبلية الداخلية للمنطقة.

1 - تشكورغان تاريخ ماتيريالي (مصادر تاريخية عن تشكورغان) (كَشغر، 2000).

2 - تسمية اللغات منسوبة للأماكن التي تستعمل فيها.

3 - لمناقشة مفصلة أنظر درو سي. غلادني، إعادة توضّع الصين: تأملات حول المسلمين والأقليات والرعايا التابعين الآخرين (لندن، 2004).

4 - ريتشارد ن. فراي، تراث آسيا الوسطى: من أقدم العصور حتى التوسّع التركي (برنستون، 1997).

وثمة مصادر تاريخية متنوعة إضافة إلى المكتشفات الآثارية الحديثة والأعمال الأدبية الكلاسيكية الصينية تدعم هذه الفرضية.[1] ومع أن قروناً من التعايش مع مستوطنين من العنصر التركي-المغولي قد عدّلت بصورة هامة في الخصائص الجسمانية للسكان الأصليين، إلا أن طاجيكيين كثيرين من تشكورغان قد حافظوا على خصائصهم العرقية الأوراسية المميزة. ويحاجج علماء الاجتماع الصينيون العصريون، مستشهدين عادة بكتاب تاريخ بلاط سلالة تانغ، دعماً للزعم الطاجيكي الأهلي على أساس من تشابهات إثنية-لغوية وعرقية بين طاجيك اليوم وبين أجدادهم القدماء.[2] وثمة سجلات مشابهة تتعلق بالصفات الإثنو-لغوية والعرقية لسكان حوض طارم ومنطقة ساريقول (تشكورغان) الجنوبية تظهر في العديد من الوثائق الرسمية والشخصية الصينية القديمة.[3]

ويتمسك طاجيك شِنجيانغ، مثل طاجيك طجكستان، بموروثهم الإيراني عن طريق الارتباط بالثقافة الغنية للعالم الإيراني القديم. وعلى سبيل المثال، فإن مطبوعة حديثة العهد عن الأدب الطاجيكي الكلاسيكي (تاريخ الأدب الطاجيكي) نُشِرت في شِنجيانغ تتضمن كامل مواكب عمالقة الأدب الفارسي في الموروث الأدبي المحلي.[4]

وحتى اليوم، فإن طاجيك شِنجيانغ هم إحدى المجموعات الإثنية الأقل تعرضاً للدراسة في الصين. فباستثناء عدد قليل من المنشورات الشعبية من قبل مواطنين باحثين تخاطب الموضوع، فإن المعلومات حول الجماعة مفقودة كلياً من الأدب الأنثروبولوجي الذي يتناول المجتمع الصيني بصورة تفوق ما كُتِب في أية لغة. والمشكلة الواضحة مع الدراسات الشعبية هي افتقارها للموضوعية والوضوح الأكاديمي؛ وبدلاً من ذلك، يعبر مؤلفوها عن حماسة لأجل تشابك أيديولوجي سياسي بصورة لا مثيل لها مع آراء ذاتية ومعالجة انتقائية مجزأة للحقائق التاريخية.

والملخص التالي عن بنية الجماعة ومعتقداتها وممارساتها تمَّ تجميعه معاً من بيانات

1 – شِرِن قوربان مَدَليخون دوانشيون، جونغ غوو طاجيكي شي لياو هوي بيان (مصادر تاريخية تتعلق بطاجيك الصين) (شنجيانغ، 2003)، وسنشير إليه من الآن فصاعداً بـ ش. م. د.

2 – يصف الكتاب سكان ساريقول وكشغر والجزء الغربي من حوض طارم بـ ساي رِيْن (ساكا) مع عيون عميقة زرقاء أو بنية وأرنبة أنف مستقيمة ومرتفعة، وشعر بني أو عادي، ويتحدثون بلهجة سوتى (سوغديان) (وهي لغة إيرانية شرقية قديمة).

3 – شِرِن قوربان، جونغ غوو طاجيكي شي لياو هوي بيان.

4 – أتكَيم زميري وشِرِن قوربان، طاجيك أُدبياتى تاريخى (تاريخ الأدب الطاجيكي) (أُرومقي، 2005).

نصية وشفوية قليلة تجمعت خلال السنوات القليلة الماضية لدى إسماعيلية الطاجيك في شِنجيانغ؛ وجرى تقدير الأرقام الإحصائية واستخلاصها من مصادر رسمية وشعبية متنوعة توفرت للمؤلف.

الإسماعيليون في الصين: توصيف

يعتبر قيام الدولة الصينية بموازنة الهوية الإثنية بالهوية الدينية ومعاملة هذه الفئات في مسوحاتها وتقاريرها كمترادفات أمراً إشكالياً. وبنتيجة ذلك، فإن البيانات الإحصائية عن الطاجيك في شِنجيانغ قد تقصّر في إعطاء صورة صحيحة عن الإسماعيليين كجماعة دينية.[1] فقد واجهت الجماعة الإسماعيلية في الصين، على مدى الأعوام الستين الماضية، بعضاً من التحديات الهائلة التي تهددت وجودها. بينما تبقى الحياة الداخلية للجماعة أرضاً مجهولة عموماً بالنسبة للغرباء. والفصل الحالي هو محاولة لتعديل التوازن عن طريق رسم خلاصة للحياة الدينية والثقافية للإسماعيليين في تشكورغان.

يتركّز الإسماعيليون بصورة أساسية في مقاطعة تشكورغان الطاجيكية المستقلة (تا شي كو إر غان تا جي كي زيجي شيان). وتشكورغان عبارة عن موقع جبلي في أقصى الطرف الغربي من منطقة شِنجيانغ ويغور المستقلة، وهي المنطقة شبه الحضرية الوحيدة حيث ثلاثة أرباع السكان المحليين هم من الإسماعيليين. وتنتصب المقاطعة على الطرف الشرقي لهضبة البامير بارتفاع يصل إلى 2800 م فوق سطح البحر وتضم كتلة الأرض البالغة 35000 كيلومتر مربع، والواقعة فوق "سقف العالم"، إحدى عشرة قرية (شيانغ) وحدودِ دولية (يبلغ طولها 888كم) تحت سيطرتها. كما تشتهر بأنها المقاطعة الصينية الوحيدة التي تجاور أكثر من بلد (كشمير الخاضعة لباكستان، المناطق الشمالية من باكستان، أفغانستان، طجكستان وقرغيزيا). وأقرب مركز حضري إليها، كاشغر، تبعد 294 كم إلى الشمال الشرقي من المقاطعة، والمسافة إلى العاصمة الإقليمية أُورومشي هي 1800كم. وهي تقع على مسافة تقرب من 5000 كم إلى الغرب من العاصمة الوطنية بيجينغ (بكين).

1 – طاجيك تورليغ هم مسلمون سنة.

وطبقاً للكتاب السنوي لمكتب إحصاء شِنجيانغ، فإن العدد الإجمالي للسكان الطاجيك في شِنجيانغ وصل مع نهاية 2004 إلى 40933 نسمة، منهم حوالي 28000 كانوا يعيشون في تشكورغان. بالإضافة إلى ذلك، ثمة عدد قليل من البلدات الواحات تنتشر على الطرف الجنوبي من حوض طارم حيث تتواجد بعض الجيوب الطاجيكية أيضاً.[1] وكجزء من برنامج غوث الفقر وإعادة التوطين الحكومي، فقد تم تهجير 240 أسرة من تشكورغان سنة 2002 إلى قرية مستصلحة في صحراء الملح في مقاطعة مكيت في منطقة كاشغر. وثمة مجموعات صغيرة من أفراد من النخب الفكرية والسياسية في العاصمة الإقليمية أورومشي (أُورومقي)، وفي كاشغر، المركز الإقليمي. وشهدت السنوات الأخيرة حركة انتقال للعديد من الكوادر المتقاعدة ورجال الأعمال الناجحين من تشكورغان بحثاً عن حياة مادية أفضل في مراكز حضرية مزدهرة.

التقاليد التاريخية

يتصف تاريخ التقليد الديني الإسماعيلي في شِنجيانغ بالغموض وهو مليء باللُبْس والإبهام. ومع ذلك، فإن نماذج الطقوس الدينية المفتوحة للملاحظة تؤكد بصورة جلية أن أصولها تكمن في التقليد الذي ابتدأه ناصر خسرو. والنصوص الدينية المدوّنة باللغة الفارسية التي يعودون إليها بشكل متكرر، بصورة مشابهة لما يفعله أخوتهم في الدين في آسيا الوسطى، هي نصوص منسوبة كلها إلى ناصر خسرو. وبما أن هذا التقليد اعتمد بصورة أساسية على النقل الشفوي للثقافة من جيل إلى جيل، وبأخذ مسألة ندرة النصوص المكتوبة كنتيجة طبيعية لهذه الحالة بعين الاعتبار، تكثُر الصعوبات التي يواجهها الباحثون الساعون لتوفير رواية واضحة عن هذا التقليد الأهلي. يضاف إلى ذلك، أن الموقع الجغرافي النائي أعاق الاتصالات مع الحضارات المحيطة وأصبح وجود الإسماعيليين في شِنجيانغ، بالنتيجة، يكاد لا يلحظ و لم يوثق من قبل جيرانهم. ولذلك، استلزمت هذه العوامل تطبيق استراتيجية تعتمد على

1 – أعداد قليلة من الإسماعيليين تعيش في قرى ذات إثنية طاجيكية في مقاطعات يَركَند (شا شي) وهوتان (هيتيان) وبوسكام (زيبو) وأورغاليك (يا شِنغ) وأكتو (آكيتاو).

الملاحظة والاستماع للحاضر من أجل تكوين صورة مفهومة عن الماضي. غير أن الجهود المبذولة في هذا الاتجاه تكاد لا تكون قد خدشت السطح بسبب العوائق الأيديولوجية التي يضعها النظام الشيوعي في الصين، والتي تأتي على رأس صعوبات أخرى كثيرة.

والرواية التالية حول عملية التحويل إلى المذهب اقتُبِسَت من روايات شعبية محلية. وتقول الرواية بأن البير ناصر خسرو هو من أدخل تقليد الإسماعيلية بنفسه، الأمر الذي يوحي بتاريخ يمتد على مدى ألفية كاملة. وطبقاً لهذه الرواية، فإن ناصر خسرو ترأس بعثة إلى المنطقة مصحوباً بأربعة تلاميذ قريبين منه هم، تحديداً، سيد حسن زرّابي وسيد سوراب ولي وسيد جلال بخاري وجهان ملكشاه. وقد أعطى توجيهاً لبعض أصحابه بالاستقرار والإقامة ومواصلة الدعوة الإسماعيلية بين المستجيبين الجدد. وثمة العديد من الشيوخ في شِنجيانغ ممن يزعمون انتسابهم إلى أولئك الدعاة الإسماعيليين الأوائل.[1] ويُقال إن نسخة مكتوبة من هذه الرواية قد تم دمجها في النسخة الرسمية لتاريخ الطاجيك في الصين.

قبل القرن التاسع عشر، لم تتوفر لدينا معرفة هامة حول العلاقة القائمة بين الإمام والمريد، عدا هذه القصة. وتزعم قصة شعبية أن الإمام آقا علي شاه، آغاخان الثاني (ت. 1885)، كان قد زار ساريقول مرة، وأن هذه الرواية الخرافة قد خلدتها طقوس عبادة تقام في مواقع مقدسة تُعرف باسم "آثار قدم الإمام" (آقا قدمكوه). وستجري مناقشة إضافية لها لاحقاً. وفي الحقيقة، فإن العدد القليل من الرسائل المكتوبة الباقية الموجهة من إمام إلى الجماعة الإسماعيلية في شِنجيانغ إنما هي فرمانات الإمام سلطان محمد شاه، آغاخان الثالث. وآخرها يتضمن تسمية خمسة مكيين في شِنجيانغ، وصل سنة 1948، أي قبل قليل فقط من إغلاق الحدود من قبل الصينيين. والإمام الحالي، الأمير كريم الحسيني، آغاخان الرابع، هو، على مبلغ علمنا، الإمام الإسماعيلي الوحيد الذي تطأ قدمه أرض شِنجيانغ على الإطلاق.[2]

1 – دوانشيون، جونغ غوو طاجيك.

2 – قام الإمام شاه كريم الحسيني آغاخان الرابع بزيارة شِنجيانغ في عام 1982.

الحالة المعاصرة

قام الزعماء الدينيون بالوراثة، لكونهم من النخبة الأدبية المحلية الحاكمة، ولقرون، بدور هام في حفظ التقاليد الدينية. لكن لم يعد مسموحاً للدين بالتدخل في السياسة في الصين الحديثة، ولا بد من الحصول على مصادقة الدولة كشرط للقيام بأي واجب ديني أو تنفيذ أي دور للقيادة الروحية. ودستور جمهورية الصين الشعبية يكفل، من ناحية نظرية، حماية حق الفرد بالمعتقد الديني.[1] غير أن مجال الحرية التي يتمتع بها الفرد ومقياسها يختلف تبعاً للمكانة الاجتماعية التي يحتلها هذا الفرد. وفي حين يجري اعتبار التجمعات الدينية البحتة هي خارج حدود الموظفين المدنيين والأطفال في عمر المدرسة، إلا أن حضور مناسبات ثقافية تندمج فيها جوانب من الطقوس والممارسات الدينية أمر أقلّ تقييداً. وحتى انتماء المسؤولين الشيوعيين الكبار إلى بعض التقاليد التي هي خزعبلات بنظر النظام الملحد، كان أمراً مباحاً. أما رجال الدين، فكانت الدولة هي التي تقوم باختيارهم وتوظيفهم ومنحهم الإجازات بالعمل.

التعليم العام والتعليم الديني بين الإسماعيليين كانا امتيازاً محفوظاً لأسر الشيوخ بالوراثة قبل إدخال نظام المدارس العامة في ثلاثينيات القرن العشرين. وكان الشيوخ يقومون من آن لآخر بتدريب الخلفاء من بين عامة الناس المحليين، ويشارك هؤلاء الأفراد الشيوخ بالواجبات الدينية وبكمية محددة مما يتحصل من التقدمات الاجتماعية. ولا تزال هذه الممارسة القديمة العهد مستمرة، لكن على نطاق أكثر تقييداً ترقبه عين الدولة الصينية الحذرة. التعليم اليوم علماني والتعليم الديني في المناطق الإسماعيلية يسير وفقاً لكوتا (أو خطة) متشددة تقررها الدولة. أما فيما يتعلق بالممارسات الفعلية، فليس هناك من تشريع حكومي ينظم صراحة التعليم الديني كما هو، ولكن ثمة العديد من وثائق

1 – المادة 36 من "دستور جمهورية الصين الشعبية للعام 1982" تضمن، ولأول مرة في تشريع صدر بعد الثورة الثقافية، الحقوق الدينية في الصين. "يتمتع مواطنو جمهورية الصين الشعبية بحرية المعتقد الديني. لا يحق لأي هيئة حكومية أو منظمة عامة أو فرد إجبار المواطنين على الاعتقاد، أو عدم الاعتقاد، بأي دين؛ ولا أن يميزوا ضد المواطنين الذين يعتقدون، أو لا يعتقدون، بأي دين. وتحمي الدولة جميع الأنشطة الدينية العادية. لا يحق لأحد استخدام الدين للانخراط في نشاطات قد تزعزع النظام العام، أو تسبب بالأذى لصحة المواطنين أو تتدخل في نظام التعليم للدولة. لا تخضع الهيئات الدينية ولا الشؤون الدينية لأية هيمنة أجنبية".

السياسات القضائية الإضافية التي تتولى قيادة هذا التعليم.[1] وطبقاً لـ شِنجيانغ زونغجياو شيوو غوانلي تياولي (أو قانون شِنجيانغ لإدارة الشؤون الدينية) فإن الأفراد الذين يجوز لهم تلقي التعليم الديني وحضور التجمعات الدينية يجب أن يكونوا من سن 18 عاماً فما فوق ويعملون لدى وكالات غير حكومية. أما تعليم الدين لأطفال في سن المدرسة خارج موافقة الدولة فيُعد عملاً جرمياً. وبنتيجة ذلك، أصبحت معرفة الأجيال الشابة بتراثها الديني محدودة جداً. ويعود فضل بقاء التقليد الديني إلى كونه جزءاً لا يتجزأ من الثقافة الإثنية وأن العديد من جوانب هذه الثقافة يدور حول القيم الدينية.

يطلق الإسماعيليون على أماكن عبادتهم اسم جماعة خانا (أو بيت الجماعة). وطبقاً للتقليد، فإن أول جماعة خانا في تشكورغان كانت قد بُنيت في نهاية القرن التاسع عشر بمساعدة مبعوث رسمي من قبل الإمام سلطان محمد شاه، آغاخان الثالث.[2] وكان التصميم الخارجي للبناء، بوجود مئذنتين صغيرتين ارتفعتا فوق البوابة الشرقية، نسخة عن المساجد السنية الموجودة في المنطقة. وكانت الاختلافات ظاهرة في التصميم الداخلي. وباعتبارها مكاناً عاماً، فقد خدمت الجماعة لا كمكان للتجمع الديني فحسب، ولكن كمركز أيضاً لخدمة الجماعة ومؤسسة توفر الدعم الإنعاشي والأعمال الخيرية للعموم. غير أن الحكومة أبقت المؤسسات الدينية في البلاد مغلقة أكثر من ثلاثة عقود، ولم تسمح باستئناف بعض الممارسات المحدودة إلا بعد وفاة الرئيس ماو.

بحلول أوائل ثمانينيات القرن الماضي، أقدم النظام على تصحيح موقفه المتعصب ضد الأديان من خلال إزالة المنع الصريح لجميع الممارسات الدينية الذي سبق فرضه إبان الثورة الثقافية (1976 – 1966). وتم خلال تلك الفترة القصيرة من التساهل إصلاح العديد من أماكن العبادة المتضررة وإعادة استخدامها لغاياتها الأصلية. حتى أن الدولة نفسها ابتدأت مشاريع ترميم استفاد منها أكثر من 40 مكاناً، مع أن عدد المتعبدين المداومين فيها قليل جداً، إلا أنهم يكثرون في الأعياد السنوية.

---

1 – رِين جاي، جونغوو غونغشاندانغ دي زونغجياو جينغسي.
http://www. cnr. cn/xjfw/mzzj/200611/t20061121 -504331906. html.

2 – اسم المبعوث غير واضح. بعضهم يرى أنه صمد شاه، الوكيل البريطاني في تشكورغان، بينما يعتقد آخرون أنه الشيخ سَبزعلي، المبعوث الذي أرسله سلطان محمد شاه، آغاخان الثالث، إلى شِنجيانغ في عشرينيات القرن الماضي.

الهرمية الدينية

تعود أعلى سلطة روحية إلى الإمام الإسماعيلي الحاضر، ويقوم القادة الدينيون المحليون الذين يُسمون بالشيوخ بنشر تعاليمه. والهرمية الدينية مُنظَّمة على النحو التالي:

الإمام: يعتقد الإسماعيليون أن إمام الزمان هو حجة (برهان) الله. وقد يظهر الإمام في هيئة مختلفة في كل دور، لكن جوهره خالد. والإمام هو المرشد والباب الموصل إلى الحقيقة الخالدة، لأنه هو من يعلم المعنى الحقيقي للرسالة الإلهية.

المكي: يشير هذا المصطلح إلى القائد الديني في الجماعة المعيَّن من قبل الإمام بموجب كتاب رسمي (أو فرمان). ولا يكون المنصب بالوراثة، وتنتهي الوظيفة بوفاة حامل المنصب. وباعتباره وظيفة مستحدثة مؤخراً، فإن علاقته ببنية السلطة التقليدية غامضة نوعاً ما لأن المنصب يتعايش مع الهرمية الدينية التقليدية ولا يعدلها. وفي الحقيقة، فقد تمّ تفسيره باعتباره وظيفة إضافية أُنشئت للإشراف على الحياة الدينية للجماعة نيابة عن الإمام، ولذلك فهو مسؤول أمام الإمام وحده.[1] وكان المكيون السابقون يعينون من بين أصحاب المكانة من الشيوخ المحليين في منطقتي تشكورغان ويَركند.

السيّد: لقب ديني متوارث عبر خط الأبناء الذكور. ويزعم السادة أنهم ينحدرون من أسرة النبي محمد عبر ابنته فاطمة وعلي بن أبي طالب، الإمام الأول. ويسمح لهم هذا اللقب بترؤس التجمعات الدينية، وتبني تلاميذ لهم، وقبول الهدايا من الأتباع، والاتصال بالإمام مباشرة وجمع الزكاة. وتسميهم عامة الناس بالشيوخ ولكل سيد جماعة من الأتباع يسمون بالمريدين.

الخوجة: وهذا أيضاً لقب ديني هام بالوراثة يحتاج التعرف على أصوله لمزيد من التوضيح. ويقال إن الخوجات يحصلون على هذه المكانة عبر خدماتهم للإمام، وإن الخوجات كانوا من سلالة أولئك النبلاء الذين ساروا مع الإمام من فارس إلى الهند. ولهم أيضاً امتيازاتهم في الجماعة كزعماء دينيين. وقد يتولى الخوجة، مثل السيد تماماً، رئاسة الطقوس الدينية، ويقبل الهدايا، ويتبنى التلامذة المبتدئين، ويجمع الزكاة الدينية، ويتلقى فرمانات من الإمام مباشرة إضافة إلى أنهم كانوا في الماضي يعينون في منصب

1 – العدد الدقيق للمكيين المُعَيّنين قبل إغلاق الحدود بحاجة للمزيد من التوضيح. إلا أن المنشورات الرسمية تحدد خمسة مكيين بالإجمال.

المكي. وللخوجات مريدون أيضاً ويُخاطبون بلقب الشيخ من باب الاحترام.

الخليفة: عالم دين من أصل متواضع يتلقى تدريبه الديني وتفويضه من شيخ معترف به. والخلفاء هم الأكثر نشاطاً من بين الموظفين الدينيين على المستوى الأدنى، حيث يترأسون التجمعات الدينية المتنوعة بموافقة من الشيخ. غير أنهم يفتقرون للمكانة العالية ومنافع الوراثة للشخصيات الدينية السالفة الذكر.

العالم: هو باحث ذو تدريب ديني أساسي. فمن خلال تصرفهم كوكلاء مستقلين، فإنهم يتبنون التلاميذ ويقومون بالخدمات الدينية في غياب أي من رجال الدين الذين سبق ذكرهم. أما اليوم، فمن واجب السادة والخوجات والخلفاء الحصول على إجازة من الحكومة كي يقوموا بخدمة الجماعة وممارسة دينهم.

المستحقات المالية الدينية

يخصص الإسماعيليون عشر دخلهم السنوي للمستحقات الدينية. ويقوم كل شيخ من الشيوخ بجمع نوعين منفصلين من المستحقات من مريده بعد موسم الحصاد الخريفي. وتسمى الضرائب سَركوري ودَرْويزه. وكانت ضريبة سَركوري (من الفارسية سَرْئي كوري)، وتُترجم على وجه التقريب بـ"النفقة الرسمية"، الضريبة الدينية الأساسية التي يقدمها الإسماعيليون. ومن المتوقع من كل شخص، باستثناء الفقراء جداً والعاطلين، أن يدفع هذا الواجب. ويتم جمع الضرائب المفروضة إما نقداً أو نوعاً وفقاً لاختيار المتبرع نفسه. ففي وقت مبكر من شهر تشرين الأول، يجمع الشيوخ الضريبة ويمنحون البركات والصلوات باسم الإمام. وما إن تكتمل عملية الجباية حتى يقوم كل شيخ بإعداد حسابات مفصلة للتبرعات بمساعدة أحد أفراد الجماعة المتعلمين الكبار (أو مويسَفيد) ثم يعرضها على أتباعه بعد صلاة الجمعة. وبعد عملية التدقيق الجماعي هذه، والتصويبات إذا لزم الأمر، ترسل الحسابات مع التبرعات إلى خزينة الإمام.

أما الدَرْويزه فهي ضريبة دينية محلية غير إلزامية. إنها هبة طوعية يتلقاها الشيخ من المريد، وليس الشيخ ملزماً بكشف تفاصيل التبرع. والمتبرعون أحرار في تقرير كمية الهبة ووقت التبرع وفقاً لأولياتهم. غير أن الكثيرين اعتادوا تقديم الدَرْويزه إلى جانب السَرْكوري في

وقت واحد. وفي العام 1949 منعت الحكومة الجمع الإلزامي للمستحقات المالية، لكن سمحت بتبرّعات طوعية متفرقة جرى اعتبارها جزءاً من الممارسة الثقافية المحلية.

العبادات والمعتقدات والممارسات الدينية

الممارسات الدينية في المزارات (المقامات)

زيارة المقامات ممارسة مألوفة عند جميع مسلمي آسيا الوسطى. ولكل منطقة في شِنجيانغ أماكنها التعبدية الخاصة بها. ولها أغراض عامة، إذا جاز القول، ودوافع متنوعة. وعلى سبيل المثال، يقوم الناس بزيارة المقامات عموماً من أجل دفع الأرواح الشريرة (جن –شيطان)، أو طلباً للحماية من العين الشريرة، أو لجلب الأمان والازدهار للعائلة، الخ، لكن ثمة مزارات خاصة أخرى يُعتقد أنها تشفي من بعض الأمراض، أو تعكس لعنة، أو تداوي العقم. ويحضر المتعبدون الطعام معهم إلى المقام ليتشاركوا به مع الزوّار الآخرين أو لتوزيعه على الفقراء والمحتاجين كي تُستجاب صلواتهم.

وتوجد مقامات عدة في تشكورغان التي تستقطب زواراً من الإسماعيليين وغير الإسماعيليين على مدار السنة. بعضها يشكل قبوراً لأولياء أو أبطال شعبيين غامضين، بينما تكون أخرى مواضع بسيطة ارتبطت بخرافات مثيرة كخرافة رُستَم بُلُق (أو نبع رستم) أو مُستاغ عطا (جبل الجليد الأب). وإلى جانب القيام بالصلاة في المزارات الإسلامية العامة، فإن الأماكن القليلة التالية تلقى تعظيماً وإجلالاً من قبل الإسماعيليين وحدهم:

الأضرحة

المقامان الإسماعيليان الأكثر شهرة في شِنجيانغ هما ضريحا بَفَميلي وال (أو عائلة الولي) وبَفَميلي مجرُّد (أو عائلة مجرّد) في قرية داتونغ. وقد تم بناء هذين الضريحين الغامضين بأسلوب عمارة آسيا الوسطى النموذجي، حيث أن البناء مربع الشكل بسقف مسطح ونوافذ شبكية وباب خشبي محفور عليه تزيينات هندسية.

آقا قدمكوه

آقا قدمكوه (أو موطئ قدم الآغاخان) هي الأماكن المقدسة التي يُزعم بأن الإمام الإسماعيلي استقبل فيها أتباعه وباركهم.[1] وتُميّز هذه الأماكن بكومة حجارة يوضع فوقها علم ملون خشبي بصورة تشبه مقاماً نموذجياً لصوفي أولكاهن. إن جميع أماكن قدمكوه بعيدة عن المناطق السكنية، وتتموضع عادة قرب الدروب الضيقة التي اختطها رعاة الماعز. ويسير العابرون باتجاه كومة الحجارة وأيديهم متصالبة على خصورهم ويلمسون الحجارة باليد اليمنى. ويسمى هذا الطقس بـ دَريوب زوت. ويترك الزوار خلفهم بعض الطعام أو المال في الموقع بعد انتهاء الطقس.

شِنغون دُلْدُل

شِنغون دُلْدُل هو كتلة متحجرة على شكل حصان أبيض في وادي شِنغون إلى الغرب من بلدة تشكورغان. وتذهب الخرافة إلى أن هذه الأحجُر كانت حصاناً مفضلاً لحضرة علي، الإمام الأول. وفي أحد الأيام توارى الحصان عن الأنظار، وأغراه الشيطان، فنام عندما احتاج إليه للجهاد. وبهذه المعصية، حوّله الإمام إلى حجر. ويعتبر هذا المكان مقدساً لأنه يضم نصباً للإمام علي، فلا يمسّه أو يراه إلا الأتقياء الطاهرون.

الأدوية الشافية

ديكستوف، أو طبيبي، ديني ديوو (المداواة/ العلاج الديني)، نوع من الاستشفاء والمعالجة لأمراض ثانوية. فيقوم الشيخ أو الخليفة بوصف العلاج مقابل هدية صغيرة. فيطرحون البركة على إبريق ماء مع تلاوة آيات من القرآن، قبل إعطاء الماء المبارك إلى المريض ليشربه. والبديل لذلك هو أنهم ينسخون آيات قرآنية معينة بقلم خشبي وحبر أسود على صفحة ورقة بيضاء، وتعطى للمريض كي ينقعها في إناء مليء بماء من النبع

1 - يُجل الإسماعيليون آقا قدمكوه باعتبارها أماكن مقدسة فيها ترجل الإمام آقا علي شاه، آغاخان الثاني، عن صهوة جواده واستراح، أو استقبل مريديه بملاقاة في ذلك الموضع. لكن لا تظهر هذه الزيارة المزعومة في تواريخ الأئمة، ولذلك، ربما نستطيع الزعم بأن تلك الأماكن قد تكون مقامات من فترتي ما قبل الإسلام وما بعده، وهو ما يتناسب مع تقاليد أخرى مشابهة في المنطقة.

حتى يذوب الحبر في الماء ويصبغه بالسواد ثم يشربه المريض. وبعد ذلك يتم حرق الورقة ويُدفع بالدخان حول المريض وفوقه.

الحج

يُعرَف الحج الإسلامي السنوي المعتاد إلى مكة بين الإسماعيليين باسم حج ظاهري (الحج الظاهر)، والمشاهدة الشخصية، أو الديدار، للإمام الحي باسم حج باطني (الحج الباطن). والاعتقاد السائد هو أن الحج الظاهر يفيد الجسم بينما الحج الباطن ينير النفس. ويطمح الإسماعيليون إلى الحج الباطن مع أنهم يحترمون فريضة أداء الحج الظاهر.[1]

الأعياد

ويحتفل الإسماعيليون أيضاً بالعيدين الإسلاميين الرئيسيين، عيد الأضحى (قربان عيد) وعيد الفطر أو رمضان (ريتشو). وصلاة عيد الأضحى تعقب وجبة طعام احتفالية ضخمة أمام بيت الجماعة (جماعة خانا) المحلي، حيث يشارك كل رب منزل بطعام في هذه المناسبة. كما يجري الاحتفال باليوم الأخير من شهر رمضان بتجمع كبير وصلاة جماعية في بيت الجماعة.

معتقدات وممارسات أخرى

من الممارسات الدينية الأخرى، التي توحي بآثار المعتقدات القديمة، تعظيم الأشياء الطبيعية. على سبيل المثال، يدعو الإسماعيليون الصينيون ويتمنون لأنفسهم عندما يمرون بجوار ثلاث شجرات صنوبر تدعى تَلمَزور قرب تشكورغان. إضافة إلى ذلك يكثرون من حرق البخور لدفع أثر العين الشريرة وعكس الحظ السيئ أو للشفاء من علة مزمنة.

---

1 – شرِن قوربان، جونغوو طاجيكليري (الطاجيك في الصين) (أُرومقي، 1994).

طقوس الحياة

الزواج

الإسماعيليون في الصين هم جماعة تتبع النظام الأبوي. ومثل بقية الجماعات المسلمة، يترأس الأسرة أكبر الذكور سناً ويتخذ كل القرارات المهمة. ونجد في الأسر التقليدية أن ثلاثة أجيال أو أكثر تعيش تحت سقف واحد، وتتبع نظاماً متسلسلاً وفقاً للسن والجنس (الجندر). فتوفير مستلزمات الصغير والعناية بالكبير هي من واجب الذكر الذي يكسب العيش، بينما تقوم النساء بتربية الصغار وخدمة الكبار والقيام بالواجبات البيتية. وإنه لأمر خارق للعادات المتبعة أن يقوم الشاب ببدء حياة مستقلة دون موافقة الأبوين، وتركه للبيت من غير إذن يحرمه بصورة آلية من حق الميراث. ويتولى الذكر الأكبر سناً في البيت إدارة وصرف ثروة الأسرة بالتشاور مع بقية الذكور في الأسرة.

وتتبع الطقوس الأخرى، كالزواج والجنازة، مجموعة واضحة من الأحكام والإجراءات. ويعتبر بمثابة الحكم المتبع والواجب المفروض أن يقوم الوالدان بدفع نفقات زواج أبنائهم. ويُتوقع أن تكون جميع الإجراءات الشكلية، بدءاً بطلب يد الفتاة، أو القُدادوري، وحتى ختام حفل الزفاف، من مسؤولية الوالدين. وتتفاوض الأسرتان، من دون إشراك العروسين، على مواعيد الخطبة والزفاف ومقدار المهر وعدد المدعوين من كل طرف إلى الحفلتين. وآخر بند في هذه الآداب المتبعة قبل الزفاف الفعلي، هو التوسّل للحصول على موافقة للزواج المرتقب. فقبل ثلاثة أيام من الحفلة، تقوم أسرتا العريس والعروس بإعداد وليمة مشتركة للذين فقدوا قريباً لهم من الجوار خلال الإثني عشر شهراً الأخيرة. وبعد الوليمة المفعمة بالعواطف القلبية والأمنيات الجميلة، يقوم المحزونون بمنح موافقتهم على الاحتفال بالنقر بأصابع يدهم على الطبلة (أو الدُف / دوريا).

الجنائز

تعتبر الجنائز شكلاً هاماً آخر من طقوس الحياة ولها مجموعة أحكام معقدة. وفضلاً عن تطبيق الطقوس الدينية الإسلامية العامة الخاصة بغسل الجسد والصلاة لنفس المتوفّى،

يقوم الإسماعيليون بممارسة احتفالية شاروغ روشان في الليلة التي تلي الدفن. وهذه ممارسة إسماعيلية مميّزة تساعد، كما يُعتقد، في تسهيل رحلة النفس المغادرة إلى مكان راحتها النهائي. وبالإضافة إلى ذلك، ثمة تفاصيل أخرى تستحق الذكر حول مراسم الجنازة التي يختص بها الإسماعيليون.

فقبل نقل الجثمان من المنزل إلى الدفن، تقوم الأسرة بحرق البخور وتغلق منافذ ضوء النهار لتنظيف الدرب للمُفارق. وإذا ما كان المتوفى فتاة عازبة، قام الشيخ أو الخليفة بمراسم النكاح حيث يزوّجها بصورة رمزية من أحد الأعمدة الخشبية الخمسة في المنزل الإسماعيلي التقليدي، بحيث يساعد، بهذا الشكل، والدَي المتوفاة من إتمام واجبهما بتزويج أبنائهما في هذه الدنيا.[1]

وما لم يتم كتمان خبر الوفاة إلى ما بعد الجنازة، فإن من المتوقع من كل قريب من أقرباء المتوفى حضور طقوس إقامة الذكرى. أما بالنسبة لمن يسمع بنبأ الوفاة متأخراً، فعليه التعويض عن غيابه عن الجنازة بالقيام بزيارة لاحقة.

ويتابع الأقارب المقرّبون من المتوفى القيام بالتعزية لمدة 40 يوماً بعد الدفن يتجنبون خلالها أي نوع من أنواع المتع الشخصية. ويطلق الرجال لحاهم وترسل النساء شعورهن. وفي اليوم الأخير من التعزية تجتمع مجموعة من أصدقاء العائلة في بيت المصاب وتساعد المحزونين في الاستحمام وقصّ الشعر والحلاقة، ثم يتحدّثون إليهم مواسين لإقناعهم باستئناف حياتهم المعتادة. ويُطلق على هذا الطقس اسم تور زُوخت (نزع السواد).

الأعياد

ثمة مناسبتان رئيسيتان يحتفل بهما الإسماعيليون في شِنجيانغ وهما النوروز أو شوكون بَهور (أي السنة الجديدة) وبيليك (وتعني حرفياً "شعلة الذُبالة"، ومثل عيد جميع الأنفس، تحيي هذه المناسبة ذكرى الراحل). وعيد النوروز محدّد في 21 آذار بينما يُحتفل بعيد بيليك في الرابع عشر أو الخامس عشر من شهر بَرَت، أو الشهر الثامن من التقويم الإسلامي.

---

1 – دوانشيون، جونغ غوو طاجيكي.

ووفقاً للتقويم القمري الإيراني، فإن النوروز (المعروف في الساريقولية باسم شِد شَدَر، أي تنظيف البيت) مؤشر على بداية السنة الجديدة. وتعترف الحكومة الصينية بالتقليد عن طريق السماح للطاجيك بيوم عطلة عامة للاحتفال بهذه المناسبة. وتقوم الأسر قبل النوروز بتنظيف بيوتها بصورة شاملة ويرشون الجدران الداخلية بطحين القمح، ويسمونه بُتُك، بأمل أن تكون السنة الجديدة سنة خير وازدهار. وبعد شروق الشمس، يتجمع الناس في مجموعات صغيرة وينتخبون قائد مجموعة يسمى شوكون، ثم يسيرون خلفه لزيارة الأسر والأصدقاء في الجوار وتقديم التهاني بالنوروز. ويقوم كل بيت بصنع كعكة خاصة لهذه المناسبة يشاركون بها الزوار، ويتم الترحيب بالضيوف على عتبة الباب برش البُتُك على الكتف الأيمن للزوار. وكان النوروز وغيره من التقاليد المحلية قد مُنِع في ظل حكم ماو، إلا أنه عاد وثُبِت أواخر ثمانينيات القرن الماضي. واليوم، نجد أن كل الجماعات المسلمة في شِنجيانغ تحتفل بالنوروز، باستثناء مسلمي هوي الذين يتبعون التقويم القمري الصيني.

ويوم بيليك (شُعلة الذُبالة) هو مناسبة خاصة بالإسماعيليين مكرّسة لذكرى الأموات وترحم الأحياء عليهم. وتحيي الأسر ذكرى أجدادها بإضاءة القناديل والصلاة لأجل أرواح الراحلين وهم يدورون حول القنديل ويقومون بحركات لجعل نار الشعلة تلفح وجوههم. ويوحي هذا التقليد بوجود أصول زرادشتية محتملة له. ويستمرّ هذا الطقس لمدة يومين. في اليوم الأول يتذكّر أفراد العائلة الراحل بإضاءة قنديل في المنزل، وفي اليوم الثاني بزيارة المقبرة في المساء وإضاءة قنديل لكل واحد من الأقارب المتوفين ووضعها على قبورهم.

أما زوّور زوثْت (أو الري) وتيغْم زووسْت (أو زراعة البذار) فهما في الأصل طقسان موسميان بالكامل، إلا أنهما أصبحا اليوم مناسبتين تبتدئان بمباركة من الشيخ أو الخليفة لما تحتويه الحقول من مزروعات بتلاوة آيات من القرآن.

الآداب الاجتماعية

يتبع الإسماعيليون الطاجيك في تشكورغان نظاماً صارماً من الآداب الاجتماعية في حياتهم اليومية، ونستطيع تلمّس بعضٍ من جوانبه في الوصف التالي لطقوس التحية.

فالجماعة تحترم القادة الدينيين وتعامل الكبار بأدب، ومن خلال شكليات التحية تتبين لنا عادة أوصاف هذه العلاقات. وإلقاء التحية على شخص أكبر منك سناً بمناداته باسمه الأول دون استعمالٍ للقب القرابة المناسب، مثل الجد والأم والعم/ الخال والعمة/ الخالة والأخ والأخت الخ...، يعتبر قلة احترام. فقواعد السلوك تتطلّب من الشخص الأصغر سناً تقبيل يد الأكبر سناً بينما نحن نخاطبه بطريقة صحيحة، ويجري الرد على هذه المجاملة بتقبيل الكبير لجبين الصغير. أما بالنسبة للشيخ، فالطريقة المناسبة لتحيته في جميع المناسبات هي بتقبيل يده.

ثمة مناسبات خاصة، كتلك العامة أو التجمعات الاحتفالية عندما يسرف رجال الطاجيك الذكور في إطراء نسائهم وإظهار الاحترام لهن. وعلى سبيل المثال، فإن أفضل الأمكنة في المنزل تُحجز للنساء في حفلات الزفاف وولائم الجنائز، ويتم استقبالهنّ على الباب وإيصالهنّ إلى المكان المخصص لهنّ أولاً، وعند توزيع الطعام تتم خدمة قطاع النساء في المنزل أولاً أيضاً.

الأحوال الاجتماعية – الاقتصادية

بما أنها محكومة بشروط طبوغرافيا الأراضي المرتفعة المحدودة والمناخ القاسي، لذلك، فإن ما تصلح له تشكورغان هو تربية حيوانات على نطاق ضيق وزراعة محاصيل تتحمل المناخ القاسي. فأبناء الأرض من السكان يعيشون موزعين في المنطقة ذات الارتفاعات العالية حيث الموارد الطبيعية ضئيلة ومشتتة والأرض لا تقدم سوى القليل من الفائدة الاقتصادية. ومنذ قرون، وأبناء هذه المنطقة يقيمون أوَدَهم من خلال زراعة بقع من الأراضي الصالحة للزراعة وتربية الحيوانات، وهذا الوضع مستمر حتى يومنا هذا من دون تعديل. وليس في تشكورغان من صناعات مولدة للدخل سوى منشأة تعبئة المياه المعدنية ومصحة نبع المياه الساخنة. والشكل الوحيد من التجارة الرئيسية التي تعود ببعض الفائدة على السكان المحليين يتمثل في بيع القبعات والألبسة التقليدية المزركشة، ومع ذلك، فهذه العمليات هي عمليات موسمية تعتمد على مبادرات خاصة ومحدودة.

أما الإسماعيليون الذين يعيشون في الأجزاء الأخرى من الإقليم فهم مزارعون. لكن، بالرغم مما قد يبدو بأن موقعهم الجغرافي أفضل ومناخهم أنسب وبيئتهم الطبيعية أكرم، إلا أن نوعية الحياة المادية في هذه السهول الخصبة أقل درجة بصورة واضحة من تلك التي في تشكورغان. وهذا أمر غير مستغرب إذا ما أخذنا اتساع الفرق في الدخول بين المناطق الحضرية والريفية في السنوات الأخيرة في الصين بعين الاعتبار. وحتى تشكورغان، ربما كانت ستكون فقيرة لولا المساعدات التي تقدمها الدولة للمناطق المرتفعة. إن اقتصاد تشكورغان بحاجة لتنمية روح مبادرة العمل والثقة بالنفس، باعتبار أن جزءاً صغيراً من الأعمال المحلية يملكها ويديرها إسماعيليون. ومع أن الرواتب الحكومية في الناحية هي أعلى من المعدل الوطني، إلا أن عدد الوظائف المأجورة قليل والمنافسة عليها شديدة جداً.

خلاصة

وبالإجمال، فإن الجماعة الإسماعيلية في الصين هي أقلية إثنية ودينية ولغوية وعرقية. إن التاريخ يربطهم، كجماعة أصلية من السكان، بسكان المنطقة من الإيرانيين الشرقيين القدماء، والموروث الثقافي والإثني-اللغوي المشترك ينسبهم إلى إسماعيلية طجكستان الباميريين الحاليين. وكان التقليد الديني المحلي قد تطور، بعد أن أثرته الممارسات الروحية الأهلية الأقدم عهداً، متحولاً إلى شكل من التعبير الطوعي البدهي من دون أن يبتعد عن المبادئ الأساسية للعقيدة الدينية الإسماعيلية. لقد حافظت هذه الثقافة الجبلية المرنة على بقائها وتطورت خلال عشرات القرون في عزلة مادية واستقلالٍ اجتماعي – ثقافي داخلي. لكن يصعب التفكير بتفاؤلٍ مماثل بخصوص مستقبل هذا التقليد.

فالسياسة الدينية للنظام الصيني هي، في الحقيقة، أشبه بشيء من النعمة الممزوجة. فمن جهة، ربما ساهم الحضور الدائم والوحيد للدولة في حماية الجماعات الصغيرة والضعيفة من الآثار السلبية للقومية المحلية أو الطائفية الدينية. ومن جهة أخرى، فإن موقف الدولة من الدين يعمل على المدى البعيد ضد استمرارية الممارسات التقليدية للجماعة.

إن تحسين البنية التحتية المحلية قد يجعل الإسماعيليين أقرب تدريجياً من الصين كبلد من حيث البعد المكاني والتجانس الثقافي. غير أن النمو الدائم للنفوذ الصيني العالمي والاقتصاد المتوسّع قد يزيد من ثقة الدولة وتصميمها على تدجين رعاياها من المسلمين المعاونين واحتواء اختلافات الأقليات في ثقافة الأكثرية. لكن يبدو أن استمرارية الثقافات المسلمة في شِنجيانغ سوف تعتمد، في المدى الطويل، على القدرة على التفاوض حول أسلوب وسط بين تبني التغييرات المستحدثة من قبل جمهورية الصين الشعبية والمحافظة على هوية دينية ثقافية منفصلة.

القسم الثاني

الإسماعيليون النزاريون
في جنوب آسيا وشرق أفريقيا

من الساتبانثي إلى المسلم الإسماعيلي: الجهر بهوية الإسماعيلي الخوجة في جنوب آسيا[1]

علي س. آساني

كتب المؤرخ برنارد لويس يقول إن الإسماعيلية كانت، في سياق تطورها، "تعني أشياء مختلفة في أزمنة وأمكنة مختلفة".[2] أما السبب الرئيسي لهذه الأهمية المتعددة الجوانب للتقليد فكان قدرته الرائعة على التكيف مع سياقات وظروف مختلفة. ولقد عبّر المفكرون والشعراء والدعاة الإسماعيليون، استناداً إلى الفترة التاريخية والموضع الجغرافي/ الثقافي، عن عقائد دينهم المركزية باستخدام مقاربات فلسفية ودينية متنوعة. وعلى سبيل المثال، فإن المفكرين الإسماعيليين الفاطميين انخرطوا، في أواخر القرن العاشر وأوائل الحادي عشر، في عملية تركيب فلسفية للدمج بين عناصر الأفلاطونية

1 – تتضمن هذه المقالة وتبني على مواد مستقاة من مقالة سابقة للمؤلف حول الموضوع ذاته بعنوان، "الخوجة في جنوب آسيا: تحديد مكان خاص بهم"، في مجلة ديناميات ثقافية، 13 (2001)، ص. – 155 168. ويرغب المؤلف في تقديم الشكر إلى ميشيل كورير وشيراز هيجياني للتعليقات التي قدّماها على المسودات الأولى لهذه المقالة.

2 – برنارد لويس، الحشاشون (لندن، 1967)، ص. 138.

المحدثة والعرفانية من أجل التوسّع في الأفكار الإسلامية، وبشكل خاص الإسماعيلية وإحكامها.[1] وجاءت الجماعات الإسماعيلية، نتيجة لعمليات دامت قروناً من التثاقف مع بيئات متنوعة، لتعرض قدراً هاماً من التنوع في معتقداتها وممارساتها. وبالفعل، فإن الإمام الثامن والأربعين للإسماعيليين النزاريين، السير سلطان محمد شاه، الآغاخان الثالث، لاحظ، في تعليقه على الطبيعة المتكيفة للإسماعيلية، أن بقاء هذا التقليد كان "بسبب كونه مرناً دائماً. فالتعصّب منافٍ لكامل طريقتنا ونظرتنا للحياة. إذ لم يكن هناك في الحقيقة من أحكام مقطوعة مفصولة".[2]

عزا بعض الباحثين الميل الإسماعيلي للتثاقف والتأقلم مع السياقات المختلفة إلى عقيدة التقية، وهي الاستراتيجية التقليدية التي استخدمتها مجموعات شيعية متنوعة لإخفاء معتقداتها الدينية أو التمويه عليها لتجنب الملاحقة والاضطهاد. فالإسماعيليون يندرجون في مرتبة الأقليات الأكثر تعرّضاً للاضطهاد عبر التاريخ في العالم الإسلامي، حيث كثيراً ما كانوا يُجبرون على "البقاء في حالة سرية"[3]. كما تعرضوا في فترات تاريخية معينة لدرجات من الاضطهاد بلغت من الشدة بحيث أن جماعات كاملة منهم أُستؤصلت من الوجود. ويتذكر المرء المرسوم السيئ السمعة للحاكم المغولي جنكيز خان ضد الإسماعيليين، كما ورد عند المؤرخ الفارسي الجويني، والذي أمر فيه بأن "لا يُستثنى أحد من أولئك الناس، ولا حتى الرضيع في مهده".[4] ومع ذلك، من الواضح أن الدافع للتثاقف يشكل خاصية فطرية لطبائع الإسماعيلية. والعنصر المميّز المساهم في هذه الطبائع هو التأكيد الشديد على تفوق الباطن (الأمور الروحانية الباطنية) على الظاهر (الأمور المادية الظاهرية). ونتج عن ذلك إطلاق تسمية "الباطنية، أتباع المعنى الباطني والمستور"، على الإسماعيليين. وكان ذلك يعني أن ظواهر الثقافة كاللغة أو اللباس لم تكن تُعتبر شيئاً أساسياً بالنسبة لتصاريح الإسماعيليين عن هويتهم ومعتقدهم. أما ما كان مركزياً بالنسبة لتقاليد الإسماعيلية الباطنية فهو المفهوم بأن ثمة حقيقة

---

1 – أنظر هنري كوربان، الزمن الدوري والعرفان الإسماعيلي، تر. مانهايم وموريس (لندن، 1983).
2 – آغاخان الثالث، مذكرات الآغاخان (نيويورك، 1954)، ص. 24.
3 – فرهاد دفتري، الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم (كمبريدج، 1990)، ص. 3 – 2.
4 – عطا – ملك جويني، تأريخ –ى جهان – غوشا، ترجمة ج. بويل بعنوان تاريخ فاتح العالم (كمبريدج، 1958)، م. 2، ص. 723.

روحانية وحيدة تدعم ما يبدو ظاهرياً بأنه عقائد إيمانية ومعتقدات واضحة التباين والاختلاف. وأصبحت الإسماعيلية بالنتيجة قادرة على الاستجابة للتنوع الثقافي بقبول ما عبر عنه بول ولكر بالقول، إنه "مرونة ومساحة فكرية مدهشة".[1] من هنا فإن المحرض على الدمج وإعادة الصياغة والتثاقف ببيئات مختلفة إنما هو جزء من التراث الإسماعيلي.[2] ومن التبعات التي ترتبت على هذا التراث هي أن الهوية الدينية للعديد من الجماعات الإسماعيلية كانت، إبان فترات عديدة من تاريخهم، غامضة في أكثر الأحيان ويصعب تحديدها لأنهم كانوا يدمجون أنواعاً مختلفة كثيرة من الأيديولوجيات ويبنون عليها.[3] وعلى سبيل المثال، نجد أن المؤلفين الإسماعيليين في فارس وآسيا الوسطى من القرن الخامس عشر وما بعد ذلك قد استخدموا أسلوب المناظرات الصوفي السائد لشرح عقائدهم، وهذا ما أفرز أسلوباً وصفه فلاديمير إيفانوف، الباحث البارز في التاريخ الإسماعيلي، بـ"الإسماعيلي – المتصوف" لأنه خلق التباسات لا تتعلق بالارتباطات الدينية لمؤلفي الرسائل فحسب، بل وبخصوص قضايا عقائدية أيضاً.[4]

وليس مدهشاً إذاً أن لُبس الهوية وغموضها كان من الخصائص البارزة للجماعات الإسماعيلية النزارية في المناطق الغربية من شبه القارة الهندية، أي البنجاب والسند وغجرات ورَجَستان تحديداً. وطبقاً لتقاليد الجماعة، فإن ظهور التقليد الإسماعيلي النزاري وتطوره قد ارتبط بالعديد من الشيوخ (بير) والسادة المتنوعين الذين تحمّلوا، منذ القرن الحادي عشر، مسؤولية الدعوة إلى العقائد الإسماعيلية في المنطقة نيابة عن الأئمة الإسماعيليين المقيمين في إيران. ومن الأهمية بمكان هو أن هؤلاء الشيوخ والسادة أشاروا إلى تعاليمهم باسم الساتبانث، أو "الصراط الصحيح". ومن هنا كان تحديد أتباعهم لأنفسهم بالساتبانثيين، وليس بالأحرى بالإسماعيليين. وقد استخدم التقليد الساتبانثي مصطلحات وأفكاراً جاءت من مجموعة متنوعة من التيارات الفلسفية

1 – بول إي. ولكر، "أبو يعقوب السجستاني وتطور الأفلاطونية المحدثة الإسماعيلية" (رسالة دكتوراه، جامعة شيكاغو، 1974)، ص. 8.

2 – عظيم نانجي، التقليد الإسماعيلي النزاري في شبه القارة الهندية – لباكستانية (ديلمر، نيو، 1978)، ص. 132.

3 – من أجل مقابلة بعض الأفكار الإسماعيلية واليهودية في مصر الفاطمية، أنظر ج. كريمر، الميمونيون، حياة وعالم واحد من أعظم عقول الحضارة (نيويورك، 2008)، ص. 158.

4 – ف. إيفانوف، الأدب الإسماعيلي: مسح بيبليوغرافي (طهران، 1963)، ص. 11.

والدينية الهندية كتقاليد البختية والسانتية والصوفية والفيشنوية واليوجيكية، من أجل الجهر بمفاهيمه الأساسية.[1]

ويقوم هذا الفصل باستكشاف العمليات التي من خلالها تعرضت هوية جماعة من الساتبانثيين المعروفين باسم الخوجة، الذين كانوا في الأصل أفراداً من طبقة اجتماعية تجارية صغيرة في غرب الهند، لتحولات تدريجية على مدى حوالي 150 عاماً بحيث أصبح لدينا اليوم عددٌ هامٌ منهم يعتبرون أنفسهم مسلمين شيعة، وإسماعيليين نزاريين تحديداً، في جماعة يتزعمها الآغاخانات. ففي فترة ما قبل الحديثة، كان الخوجة في آن معاً، إذا ما استخدمنا وَصْف فيصل ديفجي الملائم، "طريقة صوفية، أو فيشنو بانث، ونقابة للتجار وطبقة اجتماعية"[2]، غير أن حضور جميع تلك العناصر في القرن التاسع عشر وأوائل العشرين أصبح أمراً مُشْكِلاً لهم باعتبار أن أطراً اجتماعية – سياسية جديدة ارتبطت بتأسيس الحكم الإمبراطوري البريطاني وظهور القوميات القائمة على الدين راحت تزيد من هيمنتها في جنوب آسيا. وتعرّض الخوجة، مثل جماعات هندية أخرى عدة، وفي مناخ من التوتر والاستقطاب، واجهت فيه مفاهيم الهوية الدينية وتصنيفات "مسلم" و"هندوسي"، تحديات إلى جانب تحديدها بطريقة ضيقة ومتعصبة، فتعرضوا للضغوط كي يُعيدوا رسم شكل هويتهم بحيث تتوافق بصورة أفضل مع القواعد المحددة خارجياً. ولتعقيد المسائل أكثر، فقد أدت الانشقاقات الداخلية بين الخوجة حول مسائل السلطة والحكم إلى تدخلٍ من قبل النظام القضائي للهند البريطانية. وكانت النتيجة أن تطورت الانشقاقات وتعمقت بين الخوجة الذين انقسموا وفقاً لحدود دينية (مسلم/ هندوسي) وأخرى مذهبية (سني/ شيعي). أما بالنسبة لأولئك الخوجة الذين صاروا يعرفون أنفسهم في أعقاب تلك الانقسامات كإسماعيليين، فقد استخدم الآغاخانات مسوغات منصبهم كأئمة (زعماء روحيين) شيعيين بالوراثة للتأثير في عملية تحوّل هوية الخوجة من هنود منبوذين إلى جماعة دينية مسلمة[3]. وجرى سرد قصة الخوجة من منظورين: الأول هو استكشاف هويتهم ضمن المنظر المتغير لجنوب آسيا ما قبل

1 – لمقاربة سياقية من أجل فهم التقليد الإسماعيلي النزاري والساتبانثي، أنظر علي آساني، النشوة والاستنارة: الأدب الإسماعيلي الديني في جنوب آسيا (لندن، 2002)، ص. 24 – 1.

2 – فيصل ديفجي، "التحوّل إلى الإسلام: الخوجة" (ورقة غير منشورة، جامعة شيكاغو، 1987)، ص 49.

3 – طبقاً للمعتقد الإسماعيلي النزاري، يملك الآغاخانات سلطة كائنة بفضل انتسابهم إلى فاطمة، ابنة النبي محمد، وصهره علي بن أبي طالب. والآغاخان الثالث والآغاخان الرابع هما، على التوالي، الإمامان الثامن والأربعون والتاسع والأربعون في تسلسل مباشر من النبي.

الاستعمار والفترة الاستعمارية وما بعد الاستعمار، والثاني هو تفحّص أثر تحوّل الهوية على حياتهم وآدابهم الدينية، وخصوصاً الجنان، الذي هو جنس من الشعر الديني شكّل جوهراً أساسياً لهوية الخوجة والساتبانثي.

تحديد موضع هوية الخوجة ضمن السياقات المتغيرة

تجربة عهد ما قبل الاستعمار

كان التقليد الساتبانثي إبان تطوره التاريخي قد تفرع في نشأته إلى فروع متعددة. ونتج عن ذلك انقسام الساتبانثيين إلى مجموعات متفرعة متنوعة كالخوجة والشمسيين والنجيابانثيين (النزاريين البانثيين) والمومنيين والإمام شاهيين والمهمَرجسيين والبرماتيين (المهِسواريين). وقامت كل مجموعة متفرعة بتبني هوية مميزة تمركزت حول شيخ أو سيد مجدد كانت تتبعه وعلى وظيفة أو مهنة مخصصة لأفرادها. أما الخوجة موضوع هذا الفصل، فيُقال إنهم مريدون للشيخ (البير) شمس الدين من القرن الخامس عشر، والأكثر شهرة من بين شيوخ الساتبانثيين. وطبقاً لما يقوله عظيم نانجي، فقد قام الشيخ صدر الدين كما يبدو بدور أساسي في تنظيم وتوطيد التقليد الساتبانثي. فإليه تُنسب الجملة الأعظم من أشعار الجنان وإنشاء أول جماعة خانا (بيت الجماعة) واختراع الخط الخوجكي (الأبجدية المستخدمة في تدوين النصوص الدينية وحفظ الحسابات التجارية).[1] وتصرُّ تقاليد الخوجة على أنهم ينتمون في الأصل إلى طبقة التجار في السند وغجرات، وبصورة أساسية إلى اللوهانا والبهاتيا. ويُقال إن الشيخ صدر الدين منح مريديه الجدد، عند انضمامهم إلى الساتبانثية، لقب "خواجا" (المصطلح الفارسي الذي منه اشتق لقب خوجة) ليحل محل لقب "ثَكّور" اللوهاني الأصل، وكلاهما يعني "المالك" أو "السيد".[2] والنية الكامنة وراء اللقب الجديد كانت تتبدى في منح أتباعه

1 – نانجي، التقليد الإسماعيلي النزاري، ص. 77 – 72.

2 – ف. إيفانوف، "خوجة"، في موسوعة الإسلام المختصرة، تح. هـ. ر. جب وج. كريمر (ليدن، 1953)، ص. 256. ويشكك ممتاز علي تاج الدين صادق علي بهذا الاشتقاق الشائع للقب، خوجة لكنه لا يقدم بديلاً معقولاً. ويزعم بأن أول استخدام له كان من قبل البير (الشيخ) سَتْغور (حوالي القرن 11)؛ أنظر مقالته "معنى خوجة"، في الموسوعة الإسماعيلية (كراتشي، 2006)، ص. 359.

نوعاً يشبه الطبقة الاجتماعية، وهذا امتياز يتناسب مع بيئتهم الاجتماعية التي شكّلت الطبقة فيها أمراً أساسياً في تحديد المكانة والعلاقات الاجتماعية للأفراد. إن وجود لقب "خواجا" قبل اسم الشخص كان إشارة في آن إلى هوياته المهنية (تاجر) والاجتماعية والدينية.

ويفيد الدليل المُستقى من نشرات الأخبار البريطانية (غازيتير) أن الخوجة في بومباي أوائل القرن التاسع عشر أدّوا من ناحية اجتماعية دور الطبقة التي تتبنى الزواج الأهلي فيما بينها. فقد كان لهم لقاءات دورية تتم فيها دعوة الذكور إليها بواسطة منادٍ ينادي في شوارع مناطق إقامة الخوجة. وكان يجري خلال مثل تلك الاجتماعات عرض جميع أنواع النزاعات، بما فيها تلك المتعلقة بالزواج، للتحكيم. وفي حال مخالفة القواعد المتبعة للطبقة، كان بإمكان الأعضاء التصويت على فصل المخالف وطرده من الجماعة. كما كانت تجري إقامة ولائم عشاء جماعية خاصة كانت أدوات الطبخ المستخدمة فيها ملكية عامة للجماعة باعتبارها كياناً متحداً.[1] أما فيما يتعلق بالتسميات والعادات الاجتماعية فإنهم لم يختلفوا كثيراً عن إخوانهم اللوهانيين والبهاتيين. وتلاحظ نشرة أخبار رئاسة بومباي أن الخوجة في شمال شرقي كَثياور كانوا لا يزالون يستخدمون لقب "ثَكّور" اللوهاني في مخاطبة بعضهم لبعض ويرتدون صداري وفقاً للزي اللوهاني أيضاً.[2] واستخدموا، مثل بقية الجماعات التجارية في المنطقة، نظامهم الخاص في الكتابة، الخط الخوجكي، وهو صيغة محسنة من الخط اللوهنكي المستعمل عند اللوهانيين.[3] أما فيما يتعلق بقانون الأحوال الشخصية، فكانت الجماعة "مرتهنة لقانون العادات الهندوسية"، كما يقول حميد علي.[4] وكذلك، فإن زواج الأرامل كان أمراً محرماً بقسوة، مثلما كان الحال عند

1 – ج. سي. مَسيلوس، "خوجات بومباي: تحديد معايير العضوية الرسمية إبان القرن التاسع عشر"، في أ. أحمد، مح.، **الطبقة الاجتماعية والترتيب الطبقي بين المسلمين في الهند** (نيو دلهي، 1973)، ص. 20 – 1؛ وحاتم م. أميجي، "بعض الملاحظات حول انشقاقات دينية في شرق أفريقيا في القرن التاسع عشر"، **دراسات تاريخية أفريقيا**، 4 (1971)، ص. 616 – 603.

2 – غازيتير، رئاسة بومباي (بومباي، 1914 – 1877)، م. 9، قسم 2، ص. 39.

3 – آساني، **النشوة والاستنارة**، ص. 101.

4 – حميد علي، "القوانين المعهودة والوضعية عند المسلمين في الهند"، **الثقافة الإسلامية**، 11 (1937)، ص. 355.

الطبقات الهندية العديدة، بينما انحصرت وراثة الأملاك في الذكور فقط.[1]

وفيما يتعلق بالحياة الدينية، فإن الخوجة دمجوا، كما كان الحال في بعض المناطق الأخرى، جملة متنوعة من المعتقدات التي كانت في آن متكاملة ومتناقضة. وكان إنشاد الجنان أحد الأركان الكبرى في حياتهم الدينية. والجنان عبارة عن أشعار شبيهة بالترانيم قيل إن الشيوخ والسادة قاموا بنظمها بلغات محلية متنوعة من أجل الدعوة إلى تعاليم ساتبانث بأسلوب يفهمها السكان المحليون بأفضل وجه. إن عبارة جنان مشتقة من الكلمة السنسكريتية المقابلة "للعلم"، بمعنى الحقيقة الباطنية أو الحكمة؛ ولذلك ربما يمكن فهم الجنان بصورة أفضل إذا اعتُبرت كترانيم للحكمة الباطنية.[2] فقد استخدم الشيوخ والسادة أشعار الجنان لترجمة المفاهيم الجوهرية للساتبانثية، ولا سيما مفهوم الإمام، إلى واحد أو أكثر من الحوارات الدينية الأربعة السائدة آنئذ في غربي الهند. وتنوع اختيار الحوار والعبارات والمصطلحات المستخدمة تبعاً لعوامل مختلفة كفترة التصنيف، والمحتوى العقائدي والموضوعي، والسياق التاريخي للجمهور المشارك. وكان من نتيجة ذلك تشكيل العقيدة الساتبانثية وصياغتها في أشعار الجنان بصورة تميزت بتعدد الطبقات وتعدد النسب.

وكانت بعض أقدم أشعار الجنان، كتلك المعروفة باسم داسا أفَتارا التي كثيراً ما يُرحَّبُ بها على أساس أنها نموذج كلاسيكي من الساتبانثية، قد خلقت نوعاً من المساواة الظاهرية بين المفهوم الفيشنوي الهندوسي للأفتَارا والمفهوم الإسماعيلي للإمام. وقد مثَّل الشيوخ أنفسهم في مثل هذه الأشعار على أنهم المرشدون الذين يعلمون مكان تواجد الأفَتارا العاشر لفيشنو المنتظر، ويعنون به الإمام الإسماعيلي الذي أعلنوا أنه كان يعيش في الغرب (إيران). وصارت أشعار الجنان هذه تصور الساتبانثية، بالنتيجة، على أنها متممة أو ذروة تقليد الفيشنوية الهندوسي.

بينما صاغت أشعار جنان أخرى تعاليمها ضمن إطار عمل صوفي، مكررة العلاقة

1 – س. ت. لوخَنذْوالا، "الشريعة الإسلامية والجماعات الإسماعيلية (الخوجة والبهرة)"، في س. ت. لوخَنذْوالا، مح.، الهند والإسلام المعاصر (سيملا، 1971)، ص. 386 – 385.

2 – حول تقليد الجنان عموماً، أنظر آساني، النشوة والاستنارة؛ كريستوفر شاكل وظواهر موار، ترانيم إسماعيلية من جنوب آسيا: مقدمة إلى الجنان (لندن، 1992)؛ تعظيم قاسم، أغاني الحكمة ودوائر الرقص: ترانيم الولي المسلم الإسماعيلي الساتبانثي، البير شمس (ألباني، نيو، 1995).

بين الأفكار الصوفية والإسماعيلية الموجودة في إيران، وخاصة بعد القرن الثالث عشر.[1] لقد كان للعديد من الطرق الصوفية، ولا سيما السهروردية والقادرية، حضور هام في مناطق النشاط الأبرز للشيوخ والسادة، أي في البنجاب والسند على وجه التحديد. ولذلك، فقد عمل استخدام المصطلحات الصوفية في التقليد الساتبانثي على تأكيد ارتباطه الوثيق الصلة بتقاليد الصوفية الإسلامية. وهكذا، جرى تصوير الأئمة الإسماعيليين وممثليهم من الشيوخ على أنهم معلمون من أصحاب الاستنارة الروحية القادرين على إرشاد كل واحد من مريديهم على درب الارتقاء الروحي. ثم يهيئ المرشدُ المريدَ، بمساعدة من ممارسات روحية كالذكر، لاختبار الهدف النهائي للصوفية الإسلامية – "اللقاء مع الله وجهاً لوجه"، أو الديدار، أي "رؤية الإلهي". فلم يعد الإمام، باعتباره الحافظ لأسرار الباطن، مرشداً فقط، وإنما، وفي أحيان كثيرة، موضوعاً للمسعى الروحاني، الذي يلتقي المرء روحياً خلاله نور الإمام المتكرر ذكره باسم علي. وفي هذا السياق، لا يشير علي إلى مجرد الشخصية التاريخية له، وإنما أصبح شخصية رمزية تعبر عن جميع الأئمة، وبالطبع عن "نور الإمامة" الذي هو نور كوني وأزلي يُعتقد أن جميع أئمة الشيعة قد توارثوه بعد علي.[2] ونجد عرضاً جميلاً لشعر من الجنان يتبنى مثل هذا الإطار الصوفي في ما يشبه الملحمة المسماة بـ بوج نيرَنْجان، وهي تصنيف مطوّل باللغة الهندية من العصر الوسيط تصف مراحل وحالات الترقي الروحي مستخدمة مصطلحات تقنية صوفية مستقاة من التراثين العربي والفارسي.[3]

الحوار الثالث الذي نجده في الجنان هو حوار السانتيين، المجموعة المؤلفة من "شعراء – أولياء" من طبقة اجتماعية متواضعة ممن كانوا جزءاً من حركة قوية مناوئة للطقوسية والطبقية اجتاحت الهند في نفس الفترة التي ظهر فيها تقليد الساتبانث. فالتنظيمات

1 – ف. إيفانوف، استعراض موجز لتطور نشأة الإسماعيلية (ليدن، 1952)، ص. 29.

2 – من أجل تلخيص تفصيلي للعقائد الموجودة في الجنان، أنظر شاكل وموار، تراتيم إسماعيلية من جنوب آسيا، ص. 24 – 20.

3 – علي آساني، بوجْ نيرَنْجان: قصيدة شعرية إسماعيلية نسكية (كمبريدج، ما، 1991). ويعرض ميشيل بوافان أن الجنان (مثل قصيدة بوجْ نيرَنْجان) التي تستخدم مفردات ذات طبيعة فارسية عالية ربما كانت تصنيفاً قريب العهد يعود إلى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عندما كان ثمة "نهضة" في تقليد الجنان ارتبط بإضفاء الصفة الإيرانية على الساتبانث؛ أنظر مقالته، "مشكلات جديدة تتصل بتاريخ وتقليد الخوجة الآغاخانيين في كراتشي والسند"، مجلة الجمعية التاريخية الباكستانية، 46 (1998)، ص. 14 – 12.

الرسمية أو البانثية، المشابهة للطرق أو الأخويات الصوفية تبلورت حول بعض أولئك السانتيين. وتكونت كل بانثية من مريدين كرسوا أنفسهم لاتباع تعاليم سانت معين وتعاليم ذريته. وكان غورو نانَك، الذي يعتبر عموماً بأنه "مؤسس" ديانة السيخ، واحداً من مثل أولئك السانتيين، وأن الطريقة التي دعا إليها سُميَت بـ نانَكبانث. وبالفعل، ثمة مشابهات قوية بين نشأة نانَكبانث وتحولها إلى "ديانة" رسمية تُعرف اليوم باسم السيخية وبين تقليد السانتبانث وتحولاته اللاحقة إلى مظاهره الحديثة المتنوعة في الإسلام والهندوسية. إن اسم ساتبانث بحد ذاته يهدف إلى أن يكون رجعاً لصدى تقليد السانت الأشمل، حيث يجري تصور الأئمة والشيوخ كـ ساتغوروس، أي "مرشدين صادقين". وتقدم أشعار الجنان، التي تبنَّت الكثير من مصطلحات شعر السانت، تحدياً لقوة تأثير الطقسية والتعلم الاستظهاري باعتبارهما من الطرق المؤدية إلى النجاة. إنها تحضّ المؤمن، بدلاً من ذلك، على اتباع الصراط الصحيح (ساتبانث) من خلال تبني أسلوب حياة الفضيلة والاعتراف بالطبيعة الانتقالية للعالم (مايا) وشرور الارتباط به. إن معرفة الحقيقة الصحيحة لا تكون ممكنة إلا من خلال الذكر المنتظم والدائم (سوميران) للاسم الأعظم (نام/ شابْد) الذي يمنحه ساتغورو، المرشد الصادق المقترن بصورة غامضة في معظم أشعار الجنان إما بالبير (الشيخ) أو الشاه (الإمام) أو بالاثنين معاً، لأولئك الذين يتبعون الصراط الصحيح. ولقد جرى تصوير الشيوخ والسادة المصنفين لأشعار الجنان بصورة المعلمين (غوروس) الذين يرشدونهم إلى درب الاستنارة الروحية (درشان/ ديدار) ومن ثم إلى النعيم الخالد.

أما تقليد البهَكتية، وهو الحركة العبادية السائدة في شمال الهند، فإنه يقدم إطار العمل الرابع للتعبير. فكان الشيوخ يستخدمون عبارات بهَكتية للتعبير عن واحد من المفاهيم الجوهرية للساتباناتية: علاقة الإخلاص التعبدي بين المريدين والإمام. فالإمام لم يكن مرشداً ومستودعاً للعلم والنور الإلهيين فحسب، وإنما موضوع العشق والتبجيل أيضاً. وبالفعل، فإن عشق الإمام والإخلاص له يعتبران شيئاً جوهرياً بالمطلق للكثيرين للفوز بالرؤية الروحية والاتحاد، وهما ما يتوق إليهما المؤمن ويتطلع في مسعاه. ويعتبر فيراهيني أقوى ممثل للإخلاص التعبدي في الشعر البهَكتي، وأفضل تجسيد للمرأة التي تحن وترنو إلى محبوبها هي رَذا والغوبيس (أو الحلابات) في توقهن لكريشنا. أما في

الجنان، فإن فيراهيني يصبح رمزاً للنفس الإنسانية التي تختبر فيراها (الحنين المؤلم) للمحبوب، المقترن بصورة دائمة تقريباً بالإمام. وبنتيجة ذلك، نجد أن العديد من أشعار الجنان تصور المؤمن كفيراهيني، ينتظر باستبشار عودة المحبوب الذي فُصِل عنه. ومن النتائج الهامة لسيادة رمزية الفيراهينية هي كتابة العديد من أشعار الجنان بصوت أنثوي، مع أن غالبية مؤلفيها هم من الذكور.[1]

كما نجد صدىً يتكرر للمعاني المتنوعة لعقيدة الإمام بين الخوجة في الممارسات الدينية الانتقائية بالشكل الذي تمَّ فيه توثيقها في وقت مبكر من القرن التاسع عشر. فبالإضافة إلى القيام بالطقوس الإسلامية ذات الأصول المذهبية المختلطة، نجدهم يتلون خلال شعائرهم الدينية أشعار جنان داسا أَفَتارا الساتباناثية المُشار إليها سابقاً. أما فيما يتعلق بصلواتهم، فإنهم يمارسون الصلاة الشرعية العربية (نماز) في العيدين؛ وفيما عدا ذلك، فإن لهم صلواتهم الطقسية اليومية باللغة الغجراتية الموشومة بعبارات تمّ تبنيها بحرية من العربية والفارسية.[2] غير أن ممارسة طقوس الجنائز والزواج كانت من اختصاص رجال الدين السنة.[3] ومع ذلك، فإنه من الواضح أن الخوجة كانوا من الشيعة بسبب إجلالهم لعلي، الإمام الشيعي الأول. وكذلك، فقد أجلّوا أئمتهم المقيمين في إيران باعتبارهم ينحدرون منه، وبعثوا بواجباتهم المالية إليهم بانتظام، وقاموا، عندما أمكنهم ذلك، برحلة الحج المضنية لمشاهدتهم بصورة شخصية.[4] كما شاركوا في جميع الطقوس الشيعية التقليدية التي تحيي ذكرى استشهاد الإمام الحسين خلال شهر محرم. وحرص المقتدرون مالياً من الخوجة على إرسال جثامين أمواتهم إلى كربلاء في العراق لتدفن بجوار مقام الإمام الحسين.[5] وتعززت أهمية كربلاء عند الخوجة إلى مدىً أبعد بحقيقة قيامهم، أثناء طقس تطهيري يدعى غات بات، برشف

1 – آساني، النشوة والاستنارة، ص. 70 – 54.
2 – مجتبى علي، أصول الخوجة وحياتهم الدينية اليوم (بون، 1936)، ص. 67 – 63.
3 – مَسيلوس، "خوجات بومباي"، ص. 7.
4 – ج. آرنولد، حكم السير جوزيف آرنولد المحترم في قضية الخوجة، المعروفة فيما عدا ذلك بقضية الآغاخان (بومباي، 1867)، ص. 15؛ ج. ن. هوليستر، شيعة الهند (لندن، 1953)، ص. 392 – 390.
5 – ريغنالد ي. إنثوفن، "الخوجة"، في كتابه قبائل وطبقات بومباي الاجتماعية (بومباي، 1922 – 1920)، م. 2، ص. 230 – 229.

ماء مقدس حُلّتْ فيه كبسولات صغيرة من طين كربلاء.[1]

كريستوفر شاكل وظواهر موار يقدمان تعليقاً يقول بأن وجهة النظر العالمية للساتبانث تتصف بأنها متماسكة بطريقة رائعة، على الرغم من كونها مستمدة كما يبدو من مصادر عدة متباينة، وتمثّل "إنجازاً مبدعاً للمخيلة الدينية ربما يفوق في روعته ما يبدو أنه تركيب مدمج للأفكار الهندوسية على قاعدة إسلامية من نوع فردي جداً يميل إلى اجتذاب تعليق يظهر في تحليل الآخرين أنه غير ملائم أو إبعادي أحياناً".[2] وصنّف إيفانوف الساتبانث، من جهة أخرى، كمرحلة "انتقالية بين الإسماعيلية والصوفية والهندوسية".[3] وكان بإمكان الخوجة، على أساس من التشكيلة الساتبانثية المتعددة الوجوه ذات البناء الفريد، المشاركة بفاعلية في هويات اجتماعية عدة في وقت واحد وشق طريقهم بينها بانسياب: فقد كانوا أعضاء في جماعة تجارية اتبعت الساتبانث، "الصراط الصحيح"، التقليد الذي يمكن فهمه ضمن إطار العمل العقائدي الإسلامي والهندوسي في آن معاً. كما كانوا يدينون بولائهم لشيخهم/إمامهم/مرشدهم، من ذرية علي المقيم في إيران. وإليه كانوا يتوجهون بعبارات الولاء والإخلاص مستخدمين رموزاً ومصطلحات مأخوذة من أشعار العشق المرتبطة بكريشنا والغوبيس (الحلابات).

لقد مثَّل الخوجة في الفترة ما قبل الاستعمارية، من وجوه عدة، نموذجاً مبدعاً من الانخراط في تعددية يمكن فهمها جزئياً عبر "نظرية الترجمة" لطوني ستيوارت باعتبارها الأساس لفهم التعاملات بين التقاليد. وباتباع هذا النموذج التأويلي، يمكننا اعتبار استخدام الحوارات المتعددة في التقليد الساتبانثي كمحاولة من جانب أولئك الذين صنّفوا أشعار الجنان "كي يُفْهَموا، ويجعلوا أنفسهم مفهومين" "بلغات" دينية مختلفة وعديدة، تبعاً للسياق الذي كانوا يخاطبونه.[4] وكان ضمن سياق الهند الاستعماري، حيث صارت الهويات الدينية هي الأساس والاختلافات الدينية بين الهندوس والمسلمين مصدراً للاستقطاب الاجتماعي – الثقافي، أن أصبحت التشكيلات

1 – علي، أصول الخوجة، ص. 68؛ هوليستر، شيعة الهند، ص. 389؛ غازيتير رئاسة بومباي، 9 (1899)، ص. 49 – 48.

2 – شاكل وموار، ترانيم إسماعيلية من جنوب آسيا، ص. 24.

3 – إيفانوف، استعراض موجز لتطور نشأة الإسماعيلية، ص. 20.

4 – طوني ك. ستيوارت، "بحثاً عن المعادل: فهم التعامل المسلم – الهندوسي عبر نظرية الترجمة"، تاريخ الأديان، 40 (2001)، ص. 287 – 260.

العقائدية والاجتماعية "المتعددة اللغات" كتلك التي للساتبانث شيئاً صعباً إن لم يكن مستحيلاً الحفاظ عليه وعلى استدامته.

الخوجة والفضاءات الاستعمارية

إن إحدى خصائص الحداثة في جنوب آسيا هو استخدام عقائد الدين لتصنيف الجماعات استناداً إلى التزامهم بمجموعة متميزة من الممارسات والعقائد. فالبريطانيون الذين كانوا سيقومون بدور مهيمن في جنوب آسيا اعتباراً من منتصف القرن التاسع عشر، "فهموا الحياة الدينية المنظمة بالصورة التي كانت عليها في كنيسة انكلترا".[1] ونتيجة لتعاملهم مع مفاهيم أوروبية تعتبر الأديان شيئاً متميزاً، وبالتالي مستقلاً، أصبح الكثير من سكان جنوب آسيا يعتبرون الإسلام والهندوسية كيانات توحيدية ثابتة، وأن أتباعهما منفصلون بعضهم عن بعض بحدود واضحة المعالم. ولذلك، فإن التقاليد التي بدت وكأنها تجمع عناصر من الطرفين معاً أصبح يُنْظَر إليها على أنها شاذة أو حتى منحرفة. ولا شك في أن الحضور الواسع الانتشار لمجموعات "هندوسية – محمدية" ذات هويات دينية غير محددة قد أثار حيرة المسؤولين البريطانيين الذين أسفوا لعدم وجود "مسلمين أنقياء" في الهند.[2] وطبيعي أن يكون من الصعب تصنيف الخوجة الذين تميزوا بتعددية الممارسات وتعددية اللغات المستخدمة في حواراتهم لفهم دينهم، الأمر الذي خلق العديد من الإشكالات. وعلى سبيل المثال، يعلق حميد علي بالقول إن وضعيتهم القانونية كانت في حالة "استعصت على المحاكم القضائية [الاستعمارية] بالمقدار نفسه الذي استعصت فيه على السلطة التشريعية".[3] هل كانوا مسلمين أم هندوساً؟ فإذا كانوا مسلمين، فأي نوع من الإسلام كانوا يمارسون؟ فالطبيعة الدقيقة لهويتهم الدينية لم تكن وحدها موضع تساؤل، بل إنها استثارت بالأحرى أحكاماً لاذعة أيضاً. فقد لاحظ أحد الضباط البريطانيين المستعمرين، السير بارتل فرير، على سبيل المثال، أن كثيرين

---

1 – أمريتا شودان، "التمثيل القانوني للخوجة ودول وجماعات البَشتيمَرغا الفيشنوية: قضية الآغاخان وقضية المهراجا ليبل في بومباي منتصف القرن التاسع عشر" (أطروحة دكتوراه، جامعة شيكاغو، 1995)، ص. 42.

2 – مفوض تعداد النفوس في الهند، تعداد نفوس الهند 1901 (بومباي، 1901)، م. 18: بارودا، ج. 1، ص. 152، وتعداد نفوس الهند 1911 (بومباي، 1911)، م. 7، بومباي، ج. 1، ص. 58.

3 – علي، "القوانين المعهودة والوضعية عند المسلمين في الهند"، ص. 355.

من المسلمين نظروا إلى الخوجة على أنهم هراطقة لأنهم انغمسوا في "ممارسة بقايا متنوعة من العبادات الوثنية والصوفية".[1] إن تحديد هوية الخوجة كانت، ولا تزال أمراً مُشْكلاً بالنسبة للأكاديميين أيضاً. فالباحث في إسلام جنوب آسيا، المرحوم عزيز أحمد، صنفهم، على سبيل المثال، ضمن المذاهب "التوفيقية" ذات الهوية الغامضة، معلناً أن اهتمامهم الرئيسي كان شبيهاً "بالنمو الديني الفطري اللافت للنظر"[2] الذي أضاف لوناً آخر إلى "ألوان المشهد الناشز والزائف للهند".[3] وأضاف في ملاحظاته أن المسلمين والهندوس العاديين اعتبروا مثل تلك الجماعات على أنها من "الفلتات الروحية".[4] ومن الواضح أن المزيج الفريد لمعتقدات الخوجة وعاداتهم قد سببت الحيرة للغرباء. لكنها أصبحت، ومنذ منتصف القرن التاسع عشر، أمراً مربكاً حتى على المستوى الداخلي. فقد صرّح شاهد من الخوجة في قضية ميراث، حُبيب إبراهيم، لقاضٍ بريطاني سنة 1847 بالقول: "يقول البعض [عنا] إننا من السنة، ويقول آخرون إننا من الشيعة. غير أن ديننا هو دين منفصل، وللآغاخان بيننا مكانة الرجل العظيم".[5]

وكانت مجموعتان من العوامل قد أطلقت سلسلة من التغييرات في وقت متأخر من النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل العشرين أدت إلى قيام الخوجة بإعادة تحديد أنفسهم ليتناسبوا بصورة أفضل مع التصنيفات الجديدة الأضيق للهوية. المجموعة الأولى من هذه العوامل كانت خارجية بالنسبة للجماعة واتصلت بتأسيس الحكم الاستعماري البريطاني في الهند. وقد وصف بيتر هاردي "الاصطلاح" الذي تبناه هذا الحكم بأنه طائفي النزعة اعتمد إقامة مؤسسات منظمة للهند وجعلها أمة مكوّنة من طوائف منفصلة ومحددة بحدود دينية عبر ممارسات بيروقراطية متنوعة.[6] وقد ركّزت عمليات الإحصاء والمسوحات الإثنوغرافية على الدين، وليس بالأحرى على غيره، كمؤشرات على الهوية وأجبرت الناس على تعريف أنفسهم وفقاً لأسس دينية بصورة أساسية. وكان

1 – كما اقتبسها أميجي، "بعض الملاحظات حول الانشقاقات الدينية"، ص. 605.
2 – عزيز أحمد، دراسات في الثقافة الإسلامية في المناخ الهندي (دلهي، 1964)، ص. 156.
3 – المصدر السابق، ص. 162.
4 – المصدر السابق، ص. 163.
5 – وردت في تقرير "بريد وبرق بومباي"، 24 حزيران 1947، كما اقتُبِسَت عند أمريتا شودان، مسألة جماعة: المجموعات الدينية والقانون الاستعماري (كلكتا، 2001)، ص. 101.
6 – بيتر هاردي، مسلمو الهند البريطانية (كمبريدج، 1972)، ص. 116.

من خلال مثل هذه الأدوات الاستعمارية أن بدأ الناس في شبه القارة الهندية ينظرون إلى أنفسهم كسلسلة من الجماعات الدينية المتمايزة. ونتج عن ذلك أن العديد من مجموعات الفرق الدينية المتخاصمة تقليدياً والتعاونيات المنظمة المنفصلة أصبحت ممثلة في صنف وحيد، إما هندوسية أو مسلمة.[1] فالنخبة المسلمة، على سبيل المثال، صارت تنظر إلى جميع المسلمين في الهند على أنهم جماعة توحيدية وحيدة يوحدها الدين، بغض النظر عن اختلافاتهم الإثنية واللغوية والاجتماعية والمذهبية الهامة. وفي جو انبثّت فيه الأفكار والمشاعر القومية، راح بعض زعماء المسلمين والهندوس ينظرون إلى الجماعات الدينية باعتبارها أمماً متمايزة. وهذا الفهم هو الذي أدى إلى المطالبة بتقسيم شبه القارة على أساس من نظرية الأمتين.

وكان الحكم البريطاني قد جلب معه أيضاً ثقافة غربية ومؤسسات جديدة، وخاصة المدارس والكليات، التي خضع الكثير منها لإدارة المبشرين المسيحيين المكرسين للترويج لنماذج غربية في التعليم وأساليب الحياة الأوروبية. وقد أيقظ هذا التطور العاجل قلقاً عاماً لدى الكثيرين من المسلمين لأنهم فهموه بصورة تهديد كامن لهويتهم. وكردة فعل على ذلك، ظهرت حركات إحيائية وإصلاحية تدعو إلى تفاسير جديدة للإسلام، وقدمت نطاقاً واسعاً من التعاريف المتعلقة بالمحافظة على هوية إسلامية ضمن السياق الاستعماري.[2] وكان العديد من هذه التعاريف، التي تراوحت بين الليبرالية والمحافظة المتطرفة، قد سعت لإيجاد تفريق حاد بين المسلم وغير المسلم مسترشدة بالقرآن وسنة النبي محمد وأحاديث الجيل الأول من المسلمين. غير أنه لم يكن لدى أي منها مكان لهوية متعددة المعاني برزت عند جماعات كجماعة الخوجة. وتمّ فهم مثل هذه المجموعات على أساس أنها "توفيقية"، وأنها كانت ستنحاز بمفهومها حول الإسلام بحيث تكون منسجمة مع الجماعة الأكثرية. وكذلك كان على ممارستهم لدينهم أن تكون منسجمة أيضاً مع مفاهيم الاقتداء بالممارسة الطقسية المحددة ظاهرياً.[3] وأصبحت الأفكار والممارسات، وخاصة تلك التي ورثوها من التقاليد الهندية المحلية، توصف بأنها

1 – شودان، مسألة جماعة، ص. 38.

2 – باربارا د. ميتكالف، "الهند"، في موسوعة أكسفورد للعالم الإسلامي الحديث، تح.، جون ل. إسبوزيتو (أكسفورد، 1995)، م. 2، ص. 191 – 190.

3 – آساني، "الخوجة في جنوب آسيا"، ص. 159.

بدع وينظر إليها بالتالي على أنها "لا إسلامية". ولذلك، فقد شهد أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين وجود أفرادٍ ومجموعاتٍ، بل وقرىً كاملة صاروا هدفاً لعمليات إصلاح تولاها مصلحون مسلمون تبنوا العودة إلى الجذور، كالفَرايزيين الذين سعوا إلى استئصال نطاق واسع من الممارسات والعادات والأفكار التي اعتبروها "هندوسية" أو "غير إسلامية".[1] وبصورة معكوسة، قام مصلحون هندوس، وخاصة أولئك المنتمين إلى مجموعات مثل مجموعة آريا ساماج، بوضع سياسة دعائية معادية كان هدفها "إعادة الهندوسية" لمجموعات اعتبروها ذات أصل هندوسي. وكانت مجموعات الساتباناثية من المستهدَفين بهذه الحملة. وشرعت مجموعة آريا ساماج في الفترة 1914 – 1913 بحملة نشطة لتشجيع القوبطيين، وهم مجموعة كانت هندوسية في الظاهر وساتباناثية في الباطن، على اجتياز احتفالية "التطهير" (شوذّى) كي يصبحوا قادرين على التحول إلى هندوس صحيحين.[2] وبنتيجة مثل هذه الحملات، كما أظهرت دومينيك – سيلا خان، فإن بعض مجموعات الساتباناثية كالنيجياباناثيين والإمام شاهيين صارت تعرّف نفسها في نهاية الأمر بأنها هندوسية.[3]

وكان للشكوك المتعلقة بثقافات أهلية ساد الظن بأنها "لا إسلامية" أو "هندوسية" والمكانة الامتيازية التي اعتبرت العناصر "العربية – الفارسية" بأنها "إسلامية"، كان لها تأثيرها في إحداث تغييرات جذرية في المدركات الحسية الخاصة بعناصر ثقافية كاللغة والأدب واللباس والموسيقى والرقص. ثم خضعت هذه العناصر لعملية إضفاء الهوية "الإسلامية" أو "السنسكريتية" عليها عند مباشرة النظر إليها من خلال عدسات الأيديولوجية الدينية المُسيَّسة؛ الأمر الذي أفضى بالنتيجة إلى بروز استقطاب ثقافي بين جماعتي الهندوس والمسلمين. وبخضوع المزيد من عناصر الثقافة لعملية الفرز بين "هندوسية" و"إسلامية" تقلصت مساحة الأرضية الثقافية المشتركة بين المسلمين

1 – حول مناقشة لحركة فَرايزي الإصلاحية في البنغال، أنظر رَفي الدين أحمد، **مسلمو البنغال، 1871 – 1906: مسعى من أجل الهوية** (دلهي، 1981)، ص. 105 – 39.

2 – ظواهر موار، "مناظرات تاريخية ودينية بين إسماعيلية الهند 1920 – 1840"، في م. أوفريدي، مح.، **شجرة بانيان: مقالات في الأدب المبكر باللغات الهندو – آرية الجديدة** (نيودلهي وفينيسيا، 2000)، م. 1، ص. 144.

3 – دومينيك – سيلا خان، **التحويل وتغيير الهويات: رامديف بير والإسماعيليون في رَجَستان** (نيودلهي، 1997)، وكتابها: **تجاوز العتبة: فهم الهويات الدينية في جنوب آسيا** (لندن ونيويورك، 2004).

والهندوس في أجزاء معينة من الهند.[1] فأصبحت الجماعات بهذه الطريقة محددة على أساس من الحدود الثقافية المرسومة بصرامة. وعلى سبيل المثال، ما إن شعر القوميون الهندوس بأنه لم يعد من الممكن للشعراء الهندوس الكتابة بالأوردية لأنهم اعتبروها لغة إسلامية، حتى بادلهم القوميون المسلمون الشعور بعدم استخدام الشعراء المسلمين للغة الهندية في الكتابة لأنهم اعتبروها لغة هندوسية. وقد لاحظ عالم الاجتماع امتياز أحمد بطريقة محقة أن النتيجة النهائية لمثل هذه العمليات تمثلت في فك ارتباط كانت له أهميته البالغة في تشكيل التعامل الداخلي بين المسلمين والهندوس ورسمه باختلافات ثقافية حادة بين الطرفين.[2]

إن مجموعات كالخوجة، الذين سبق لهم الإفصاح عن هويتهم باستخدام مفاهيم وصيغ لم تكن مألوفة من قبل المدركات العربية – الفارسية المعيارية للإسلام، كانت مجبرة في هذه البيئة المتوترة على توضيح موقفها تجاه عموم الجماعة المسلمة. ولذلك، فإن هذه الحالة هي التي شكلت علامة على بدء فترة من الحوار المستدام وتعامل الخوجة مع المجموعات المسلمة الأخرى في جنوب آسيا.

أما المجموعة الثانية من العوامل التي كانت مسؤولة عن إعادة تأهيل هوية الخوجة فكانت تتصل بالتطورات الداخلية لجماعة الخوجة. وعلى وجه التخصيص، فإنها تعتبر نتائج لانتقال حسن علي شاه آغاخان الأول، الإمام الإسماعيلي النزاري السادس والأربعين، إلى الهند سنة 1841. ففي أعقاب اضطرابات سياسية في إيران، التي كانت مقراً للإمامة النزارية لقرون عدة، انتقل الآغاخان الأول إلى السند أولاً حيث تحالف مع البريطانيين. وبعد إقامة قصيرة في كلكتا سنة 1848، استقر به المقام في بومباي التي كانت تحتضن آنئذ أكبر جماعة من السكان الخوجة. وكان لدى الخوجة تقليد يتبعونه في إرسال الواجبات المالية الخاصة بالإمام إلى أجداد الآغاخان في إيران عبر مبعوثين خاصين مكلفين بهذه المهمة. بل حتى أن البعض منهم حمّل نفسه مشقة القيام بالرحلة البرية المضنية إلى إيران من أجل تقديم فروض الاحترام الشخصية لشيخهم/مرشدهم.

1 – علي آساني، "المسلمون في جنوب آسيا: تحديد الجماعة و"الآخر""، **مجلة المعهد الملكي للدراسات في العلاقة بين الأديان**، 2 (2000)، ص. 109.

2 – امتياز أحمد، "الطرد والاستيعاب في الإسلام الهندي"، في عطار سينغ، مح.، **الأثر الاجتماعي – الثقافي للإسلام في الهند** (شانديغرا، 1976)، ص. 99.

لكن، وبالرغم من هذا الولاء الروحي، فقد كان الخوجة يتصرفون باستقلالية إلى حدٍ ما، مثل بقية الإسماعيليين المعاصرين لهم في المناطق الأخرى، عندما كان الأمر يتعلق بإدارة شؤونهم الداخلية. وعلى سبيل المثال، فإن إدارة أملاك الجماعة في بومباي، بما فيها المساجد (جماعة خانات) كانت منوطة بمجموعة مختارة من أقطاب الخوجة التجار الذين شكلوا مجلساً من الوجهاء سُمي بالـ (جاستي). إضافة إلى الجاستي، كان كل من المكي (القائد) والكامديا (المحاسب) والوكيل/ السيد من أصحاب السلطة المركزية في الجماعة.[1] وتضمنت واجباتهم جمع الواجبات المالية الدينية من أفراد الجماعة لإرسالها إلى الأئمة في إيران. وكان قد سبق في وقت مبكر من القرن التاسع عشر أن قام بعض أصحاب الذهنية التقدمية من هؤلاء الأقطاب المؤثرين بإحداث ما نُظِر إليه بين الخوجة آنئذٍ كإصلاحات تحديثية، مثل إدخال اللغة الإنكليزية إلى مدارسهم.[2]

وشرع الآغاخان الأول، بعد وصوله بفترة قصيرة، بتأكيد سلطته وفرضها في جميع المسائل المتصلة بالخوجة. وعلى سبيل المثال، فقد بدأ بإحداث تغييرات في بعض ممارساتهم وعاداتهم حيث راح يشدّد على مشاركة أقوى في الطقوس الشيعية. وفي العام 1847، أعلن مناصرته لتغيير منسجم مع الفقه الديني الشيعي التقليدي يدعو إلى دعم حق الابنة في وراثة نصيب من ملكية والدها بدلاً من الممارسة التقليدية للخوجة التي تَحرِم البنات من الميراث.[3] وكذلك شرع في تأكيد سيطرته على الأملاك العائدة لجماعة الخوجة، وهي خطوة أثارت قلق الأنساق العليا في هرمية الخوجة. فأقدم بعض أعضاء النخبة من بين الخوجة، الذين استاؤوا من سلطته، على تحدي سيطرته وكذلك حقه في تلقي واجبات مالية دينية منهم.[4]

وأصبحت المحاكم الاستعمارية البريطانية الحلبة التي على أرضها تُفض النزاعات بين الآغاخان ومعارضيه. فعندما لم تكن الجماعة قادرة على حل المسائل داخلياً، كانت الأطراف المتظلمة تلجأ إلى رفع الدعاوى القضائية. والملاحظ أن الاستراتيجية المشتركة

1 – أمريتا شودان، "تشابك الجنان في إدارة الخوجة والسيطرة عليهم"، في ت. ر. قاسم وف. ماليسون، مح.، الجنان: نصوص وسياقات (نيودلهي، 2007)، ص. 171.

2 – شودان، مسألة جماعة، ص. 12.

3 – المصدر السابق، ص. 86.

4 – هوليستر، شيعة الهند، ص. 369 – 367.

في هذه القضايا تمثلت في قيام المدعين بتحدي سلطة الآغاخان على الخوجة من خلال التشكيك بهويتهم الدينية. وهكذا، فقد زعم المنشقون أن الخوجة كانوا من أهل السنة في الأصل واتهموا الآغاخان بالدعوة إلى أفكار "إلحادية" لتدعيم سلطته. وفي رده على ذلك، طلب الآغاخان من أولئك المخلصين له التوقيع على وثيقة يتعهدون فيها الكفّ عن ممارسة الشعائر السنية واتباع عادات مذهبهم الشيعي بصورة علنية. ثم وجههم، إضافة إلى ذلك، باتجاه وقف الالتزام بالتقية طالما أن الحكم البريطاني يكفل حق ممارسة جميع الأديان بحرية. وقد وقع القسم الأعظم من جماعة الخوجة على هذه الوثيقة.[1]

ووجدت سنوات عديدة من النزاع بين أتباع الآغاخان ومعارضيه تتويجاً لها في قضية الآغاخان للعام 1866 التي أخذت فيها محكمة بومباي العليا على عاتقها القيام بمهمة تحديد هوية الخوجة الشاقة. ففي حكم مستفيض ومميز، منح القاضي آرنولد، رئيس الجلسة، تصديقاً لسلطة الآغاخان على الخوجة، الذين هم "جماعة كان أجدادها من أصولٍ هندوسية، وتحولوا إلى مذهب الإسماعيليين الإماميين الشيعة وتمسكوا بهذا المذهب بصورة دائمة منذ ذلك الحين. وكان هؤلاء، وما يزالون مقيدين بروابط من الولاء الروحي بإمام الإسماعيليين بالوراثة".[2] وبرفضهم لهذا الحكم وعجزهم عن قبوله، انضم معارضو الآغاخان إلى الجناح السني وسموا أنفسهم الخوجة السنة.

وفي وقت متأخر من القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، أي الفترة التي كان فيها سلطان محمد شاه، الآغاخان الثالث (ت. 1957)، إماماً للإسماعيليين، تعرضت الحدود المذهبية للجماعة لمزيد من التضييق والحصر نتيجة قضية محاكمة أخرى. وقد زعم المنشقون هذه المرة، وهم الذين ضموا حجي بيبي، إحدى بنات عم الآغاخان، وأفراداً آخرين من عائلته الممتدة، أن الآغاخان كان اثني عشري المذهب، كما كانوا هم أنفسهم. وبالتالي، فإن سلطته على الإسماعيليين مشابهة لسلطة الشيخ (البير) الصوفي، وليس لسلطة الإمام الشيعي، وهذا يعني أنهم يستحقون نصيباً من الدخل الذي يرده من الإسماعيليين. غير أن القاضي البريطاني الذي ترأس قضية حجي بيبي (كما باتت تعرف) أصدر قراراً سنة 1908 منح فيه سلطة الآغاخان اعترافاً شرعياً إضافياً بصحتها

1 – آرنولد، "حكم السير جوزيف آرنولد المحترم في قضية الخوجة"، ص. 17.
2 – و. ي. هارت، مح.، تقرير حول القضايا المحسومة في محكمة بومباي العليا (راجكوت، 1907)، ص. 363.

وثبت الهوية الإسماعيلية للخوجة.[1] ومرة أخرى انفصلت مجموعة جديدة من المنشقين الذين شكلوا هذه المرة جماعة الخوجة الاثني عشرين. وأصبحت هوية أولئك الخوجة الذين تمسكوا بولائهم للآغاخان مميزة بوضوح عن تلك التي للسنيين والإثني عشرين على السواء نتيجة هذه الانشقاقات والقرارات القضائية، وأصبح الحجر الزاوية فيها الولاء لإمام إسماعيلي حاضر.[2]

لقد قامت المحاكم البريطانية في الهند بدور حاسم في تحديد الإطار القانوني لهوية الخوجة وتأييد كونها جماعة مسلمة. وكان المفتاح لهذا الأمر حكم القاضي آرنولد العام 1866. فقد محّصَ بحذر شديد الأدلة التي جمعها من الشهود بحثاً عن عناصر يمكنه ترتيبها ضمن إطار تصنيفات "إسلام" و"مسلم" و"هندوسي" و"سني" و"شيعي" و"إسماعيلي" التي استنتجتها أبحاث مؤرخي الإسلام الغربيين. لقد نظر إلى هؤلاء الخبراء كمرجعيات لديها معرفة موضوعية بالموضوع فكانوا، في تقديره، أكثر وثوقاً من الممارسين الخوجة أنفسهم.[3]

وبنتيجة هذه التصنيفات القانونية والضغوط من أجل التوافق التي مارستها المحاكم، وجد الخوجة أنفسهم كبقية المسلمين مُعَرَّفين وفق التصنيف المذهبي "للشيعة" و"السنة" وبالصورة التي كان مفهوماً بها عموماً ضمن السياق الأشمل لشبه القارة الهندية. وصاروا بهذه الطريقة يرون أنفسهم بصورة متزايدة بمنظار مذهبي، أي كإسماعيليين أو اثني عشرين أو سنيين. وأصبح الارتباط المذهبي علامة مميزة أساسية للهوية تفوّقت على بقية العلامات كالطبقة الاجتماعية والإثنية الخ.، وهذا منحىً وجد صدىً له لدى العديد من الجماعات الأخرى في الهند خلال الفترة الاستعمارية. ثم إن الخوجة الذين تمسكوا بولائهم للآغاخانات راحوا، إبان مجريات القرن العشرين، يعرفون أنفسهم كإسماعيليين (نزاريين) على وجه التحديد. ومع أن المحاكم البريطانية قد تكون ساهمت في تحديد الهوية الإسماعيلية للخوجة من ناحية قانونية، إلا أن القضية كانت بحاجة بعد للحل من جهة العقائد والممارسات. وكما سنرى لاحقاً، فقد كان

---

1 – مراسل بومباي القانوني (بومباي، 1908)، ص. 495 – 409.

2 – عزيز إسماعيل، "إسماعيلية الساتبانث والتغييرات الحديثة داخلها مع إشارة خاصة إلى شرق أفريقيا" (أطروحة دكتوراه، جامعة ادنبره، 1971)، ص. 253 ,197.

3 – شودان، مسألة جماعة، ص. 101.

على الخوجة الاعتماد في هذه العملية على المبادرات الإصلاحية المتنوعة التي اعتمدها الآغاخانات.

وكان ويلفريد كانتويل سميث قد علّق بقوله إن المجتمعات المسلمة عموماً تؤكد مفهوم الأورثوبراكسية (الاقتداء بالممارسة الطقسية) بصورة أكبر من الأورثودكسية (الاقتداء بالعقيدة) باعتبارها المعيار الذي يقرر الممارسة الإسلامية "الصحيحة".[1] وأصبحت درجة المطابقة مع الممارسة الطقسية التقليدية المؤشر الذي يُحكم به اليوم في العديد من المجتمعات المسلمة على الصفة "الإسلامية" لمجموعات كالخوجة.[2] إن طبيعة ممارسات الخوجة المتعددة المعاني إضافة إلى سيادة العناصر "الهندية" أو "الهندوسية" في أدبهم ظهرت بصورة بارزة في الشهادة المقدمة خلال قضايا المحاكم التي رُفِعَت ضد الآغاخانات. وقد أورد القضاة البريطانيون إشارات إلى هذه الممارسات وملاحظات في سعيهم لفهم الهوية الدينية للخوجة وأصولهم. فجرى تصنيف تلك الممارسات والمعتقدات التي لم تكن مفهومة ضمن التركيب الغربي لتصنيفات كـ"الإسلام" و"سني" و"شيعة" على أنها خارج السياق أو جاهلة أو من الخزعبلات أو ببساطة زائفة.[3]

الخوجة الإسماعيليون في فضاءات ما بعد الاستعمار

إن مثل هذه التساؤلات أصبحت ملحّة بشكل خاص في أعقاب تقسيم الهند البريطانية سنة 1947 وإنشاء باكستان. وكان محمد علي جناح، المؤسس المعترف به شعبياً لباكستان، من الخوجة بالولادة وأتم تعليمه كمحام في انكلترا. وعندما كان يُلحّ من أجل أمة منفصلة لمسلمي شبه القارة الهندية، كان في ذهنه دولة ستوفر ملاذاً آمناً للمسلمين كي يمارسوا فيه دينهم ويحتضنوا تقاليدهم الثقافية. لقد كان يتصور، بصورة أكثر تحديداً، ديمقراطية ليبرالية على النموذج الغربي يكون فيها للأكثرية المسلمة والأقليات غير المسلمة الحرية

1 – ويلفريد كانتويل سميث، الإسلام في التاريخ الحديث (برنستون، 1977)، ص. 20.
2 – حنَا بابانك، "القيادة والتغيرات الاجتماعية في جماعة الإسماعيليين الخوجة" (أطروحة دكتوراه، كلية رادكليف، جامعة هارفارد، 1962)، ص. 80.
3 – شودان، مسألة جماعة، ص. 111.

لممارسة أديانها دون تدخل من الدولة. لكن لم يمض وقت طويل على تأسيسها حتى شهدت محاولات لتحويلها إلى دولة "إسلامية" بدلاً من مجرد وطن للمسلمين. وجاء الدفع باتجاه الصفة "الإسلامية" من علماء الدين السنة الذين عارضوا في البداية رؤية جناح لباكستان، بل وأطلقوا عليه مصطلح "المشرك الأكبر". لقد شعر هؤلاء، ومعهم مولانا مودودي (ت. 1947)، مؤسس حركة جماعتي إسلامي [أو الجماعة الإسلامية]، أن الإسلام، وليس بالأحرى أية أيديولوجية علمانية غربية، هو الذي يجب أن يدعم في تلك الفترة دولة باكستان المؤسسة حديثاً. إذ إن ذلك سيضمن، من وجهة نظرهم، سيادة المُثُل العليا الإسلامية في الاقتصاد والعدالة الاجتماعية في المجتمع. غير أن دولة باكستان نفسها وجدت بالنتيجة أنه من أجل مقاومة القوى القومية – الإثنية العاتية التي هددت وحدة كيانها، فلا بد من اللجوء إلى الإسلام باعتباره قوة أيديولوجية ملزمة يمكن لها أن تحفظ تماسك أمة مكونة من مجموعات عرقية مختلفة.

وقامت بعض الأنظمة، ولاسيما نظام ضياء الحق (1988 – 1978)، بإدخال سياسات "الأسلمة" [إضفاء الصبغة الإسلامية] ووجهة نظرها في ذلك فرض ممارسات دينية وثقافية على مواطني باكستان المسلمين كانت تعتبر صحيحة من ناحية "إسلامية". وقد برهنت مثل هذه البرامج على أنها منافية لنسيج المجتمع الباكستاني لأنها زادت من حدة الاختلافات الدينية والمذهبية. إن ربط تعريف الإسلام كدين للدولة أثّر بصورة سلبية على مكانة غير المسلمين، وخاصة المسيحيين والهندوس، الذين تحوّلوا من ناحية فعلية إلى مواطنين من درجة ثانية، على الأقل فيما يتعلق بالأحزاب السياسية الدينية اليمينية. يضاف إلى ذلك أنه بمنح التفسير السني للإسلام (وخاصة لتفسير الجماعة الإسلامية) مكانة امتيازية، تكون الدولة قد همَّشت فعلياً التفاسير البديلة للدين. وهكذا، فإن سياسات الأسلمة أفضت إلى زيادة حدة التوتر المذهبي، ليس بين السنة والشيعة فحسب، بل وحتى بين الجماعات السنية بحد ذاتها. وقد استثار هذا الأمر جدلاً حامياً حول تقرير الهوية الإسلامية "الصحيحة". فمجموعات كالأحمدية، الذين يزعمون أنهم مسلمون، أُعلنوا من قبل الدولة أنهم غير مسلمين وتعرضوا للاضطهاد الديني.[1] في هذا الجو من التعصب

1 – أنظر يوهنان فريدمان، استمرارية النبوّة: جوانب من الفكر الديني الأحمدي وخلفيته في العصر الوسيط (بيركلي، 1989).

المتصاعد، خضعت الهوية الإسماعيلية أيضاً لمزيد من التدقيق والتمحيص وصار مركزهم عُرضة للخطر. فمن جهة، كان للانخراط الكبير لمؤسسات شبكة الآغاخان للتنمية خلال العقود التي تلت في تحسين المستويات الاجتماعية - الاقتصادية والتعليمية والصحية لجميع السكان في باكستان، الإسماعيليون منهم وغير الإسماعيليين، أثره في تنمية قدر كبير من المودة الصادقة تجاه الإسماعيليين في دوائر مختلفة من المجتمع الباكستاني. ومن جهة أخرى، قامت بعض المجموعات السنية اليمينية كجماعتي إسلامي [الجماعة الإسلامية] وتبليغي جماعت [جماعة التبليغ] ومجموعات أخرى متأثرة بالدعوة الوهابية - السلفية بشن حملات نشطة للتبشير بنسختها الخاصة بالإسلام بين الإسماعيليين ومجموعات مسلمة أخرى. وفي كراتشي، المدينة التي تضم عدداً كبيراً من الإسماعيليين، عمدت مثل هذه المجموعات إلى تشييد مساجد سنية ملاصقة لمساجد (جماعة خانة) الإسماعيليين في محاولة لاستمالة الإسماعيليين للانضمام إلى الجناح السني.

أما في هند ما بعد الاستعمار، فلم تجر مساءلة الخوجة الإسماعيليين من قبل المسلمين الآخرين حول موضوع هويتهم الإسلامية بالشدة نفسها التي مورست في باكستان. وربما كان ذلك بسبب الحالة العامة للمسلمين في الهند باعتبارهم مجموعات ضعيفة قابلة للاختراق عانت بصورة جماعية من قدر هام من التمييز، بالرغم من المُثل العليا في التعددية والعلمانية المعترف بها والتي على أساسها نشأت الأمة الهندية. ويبدو أن العديد من الهندوس اعتبروا الخوجة الإسماعيليين نموذجاً للمسلمين لأنهم تماثلوا بصورة أفضل مع الثقافة الهندية بالمقابلة مع أولئك المسلمين الذين جهروا بهويتهم مستخدمين رمزية عربية - فارسية غير هندية. ومع ذلك، فالاقتران، حتى ولو كان كمسلمين متمثلين، في الهند المعاصرة لا يخلو من المشاكل. فمن آن لآخر، عانى الإسماعيليون أيضاً من مصير بقية الجماعات المسلمة أثناء الاضطرابات الطائفية، فسقطوا ضحايا هجمات الرعاع من الهندوس المتطرفين. وعلى سبيل المثال، تضمنت أعداد الضحايا من المسلمين أثناء اضطرابات بومباي في أعقاب تدمير مسجد بابري سنة 1992 إسماعيليين عديدين. وكذلك كان للتطهير العرقي للمسلمين في غجرات سنة 2002، والذي تشارك فيه كل من الشرطة وحكومة الولاية التي يهيمن عليها القوميون الهندوس، أثره على سكان الولاية من الإسماعيليين

الذين اختار جزء صغير منهم الهجرة من غجرات.

جهر جديد بهوية الخوجة

إن أفضل وصف مميز لتاريخ الخوجة الإسماعيليين في القرن العشرين هو أنه سلسلة من الاستجابات على خطوط الأفق السياسية والاجتماعية والثقافية المتغيرة أبداً لجنوب آسيا في فترتي الاستعمار وما بعد الاستعمار، والتي تمت مناقشتها سابقاً. فقد شهد فهم الخوجة لأنفسهم ولدينهم تغيراً هاماً ضمن هذه البيئة السريعة التحول. وتزايدت صعوبة الحفاظ على أطر العمل التعددية التي استخدموها تقليدياً للتعبير عن هويتهم المتعددة الأوجه في وجه الحداثة وقوى الاستقطاب الدينية القومية والطائفية. وشكلت عملية إعادة تعريف الهوية لدى أولئك الخوجة الذين عرّفوا أنفسهم بأنهم إسماعيليون جزءاً من برنامج أكبر من الإصلاحات الاجتماعية والدينية، التي شرع بها سلطان محمد شاه، آغاخان الثالث، في وقت مبكر من القرن العشرين. وكان الدافع الذي استندت إليه إصلاحات الآغاخان قد برز من الحاجة للاستجابة للأثر المتزايد للحداثة والتحولات الاجتماعية - الاقتصادية والقومية على أتباعه، إضافة إلى الحاجة لتعريف هويتهم بوضوح كإسماعيليين شيعة ضمن الأمة الإسلامية الأكبر. ولتسهيل تطبيق هذه السياسات، أسس الآغاخان الثالث مؤسسات جديدة عدة كانت أكثر ملاءمة للسيطرة على حاجات أتباعه والاستجابة لها ضمن البيئة الاجتماعية - السياسية المرنة للهند في فترة الاستعمار. وبالترادف مع هذه الجهود، كان ثمة جهر تقدمي جديد لتفسير الخوجة الإسماعيليين وممارستهم لدينهم ضمن إطار التقاليد الإسلامية، خصوصاً الشيعية منها. وفي أعقاب وفاته سنة 1957، تولى حفيده الأمير كريم، آغاخان الرابع، تعزيز برنامج إصلاحات الآغاخان الثالث وتسريعها بدرجة هامة، ثم ليتوسّع بها ويمدّها لتشمل جماعات إسماعيلية أخرى عبر العالم.

إعادة توجيه فهم الدين وممارسته

من أجل تنفيذ برنامجهم الإصلاحي الطموح، استخدم الآغاخانات أداتين هامتين:

الدساتير والفرمانات (التوجيهات أو الإرشادات). ففي سنة 1905 استحدث الآغاخان الثالث أول دستور في سلسلة من الدساتير ورد فيها تعريف رسمي وقانوني للإسماعيليين بعبارات حديثة كـ"جماعة دينية" كان مركزه فيها بمثابة الرأس. وشكل ذلك علامة على بدء فترةٍ عملَ خلالَها على إيجاد هيكليات جديدة لمجالس وطنية وإقليمية من خلالها تم تطبيق التغيير في جملة متنوعة من المجالات بما فيها الإدارة والسيطرة والإنعاش الاجتماعي والصحة والتعليم. وبما أن نشأتها وتطورها كان في حقبة ما بعد الاستعمار، فقد أصبحت هذه المؤسسات وكالات أساسية لتطبيق التغيير الاجتماعي والاقتصادي بين الإسماعيليين في الهند وباكستان ودول شرق أفريقيا الحديثة الاستقلال. وفي العقود المتأخرة من القرن العشرين، تطوّرت هذه المؤسسات متحولة تحت قيادة الآغاخان الرابع إلى شبكة عالمية "تعمل في آن على تسريع تحديث الجماعة والتعبير عنه في الوقت الذي تشدد فيه على دور الإمام المنفرد وتعززه".[1] وتضمنت هذه الدساتير، إضافة إلى تلخيصها للأدوار والمسؤوليات والأحكام الناظمة لهذه المؤسسات، مقاطع مطوّلة تنظم العادات الاجتماعية وقانون الأحوال الشخصية والعائلية مع أحكام مفصلة لموضوع الزواج والطلاق. وجرى تعديل ومراجعة هذه الدساتير مرات عدة على مدى القرن العشرين وذلك كي تبقى متماشية مع التغيرات في السياقات والظروف (بالصورة التي جرت مناقشتها فيه في مكان آخر من هذا الكتاب).

كما أصدر الآغاخانات الفرمانات التي استخدمت في نقل رسائل النصح والتوجيه إلى أتباعهم بخصوص نطاق واسع من القضايا الدينية منها والعلمانية. وقد جسّدت هذه الفرمانات، في نظر أتباعهم، الهداية المعصومة المستمرة للأئمة، ومن هنا كانت إطاعتها واجبة وملزمة. وليس من المستغرب أن تصبح الفرمانات من الوسائل الهامة التي استخدمها الآغاخانات في توسيع انتداب الإصلاحات ليشمل جميع جوانب حياة الجماعات الإسماعيلية.[2] ومع الانتشار السريع لثقافة الطباعة في جنوب آسيا في مطلع القرن العشرين، فقد تمّ تصنيف الفرمانات ونشرها في كتب كي تصبح في متناول الخوجة الإسماعيليين على نطاق واسع. كما تم تدوين الفرمانات في معظم هذه

1 – سينثيا سَلفادوري، عبر أبواب مفتوحة: مشهد الثقافات الآسيوية في كينيا (نيروبي، 1989)، ص. 232.

2 – دياموند رَتانسي، "الأسلمة وجماعة الإسماعيليين الخوجة في باكستان" (أطروحة دكتوراه، معهد الدراسات الإسلامية، جامعة مَكجيل، 1987).

المطبوعات المبكرة بلغات عامية هندية – الهندوستانية والغجراتية والسندية – في حين أصبحت الإنكليزية في السنوات اللاحقة أكثر هيمنة مع أن الترجمات باللغات المحلية بقيت متوفرة. وبنمو الكمية العددية للفرمانات تطورت إلى ما يشبه النوع المُصَدَّق من الأدب الديني الإسماعيلي وصارت تمثل كلمة الأئمة. كما أصبحت قراءة فقرات من فرمانات مختارة واحدة من المظاهر الهامة لطقوس العبادة الإسماعيلية، وهذا مؤشر على مكانتها كمصدر أساسي لقواعد فهم الدين المعهودة في الفترة المعاصرة.

لقد عمل برنامج الإصلاحات الذي وضعه الآغاخانات على تحويل الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية للخوجة الإسماعيليين بصورة تثير الغرابة في النفس. ففي مجال الحياة الدينية والممارسة، يبدو أنه كان لهذا البرنامج هدفان متقاطعان: الأول الترويج بين الخوجة لفهم أفضل لمفاهيم الإسماعيلية وممارساتها باستخدام أُطرٍ تتسق مع التقاليد الشيعية والإسلامية العامة؛ والثاني الجهر بتفسير للإسلام ينسجم مع السياقات التي ظهرت في فترتي الاستعمار وما بعد الاستعمار لجنوب آسيا في عالم متغير.[1] لقد كان التعبير عن هذين الهدفين وتطبيقهما بين الخوجة عملية معقدة ناجمة عن طبيعتهما تضمّنت تغييرات في العديد من مناحي الحياة. لقد اشتملت على المستوى القاعدي تحويل فهم العقائد الأساسية بعيداً عن الأطر المحلية (التي تزايد النظر إليها كهندوسية) ووضعها في أطرٍ كانت ستعتبر من جهة صحتها إسلامية. وكان ذلك يعني أنه بدلاً من فهم عقيدة الإمامة الإسماعيلية ضمن إطار مرجعي كان في أجزاء منه سابقاً للتاريخ أو ميثولوجياً مختلطاً بمصطلحات تعود لتقاليد الفيشنوية والسانتية أو البهاكتية، فقد تمت صياغتها في تلك الفترة ضمن الإطار الأوسع لتاريخ الإسلام وعلومه الدينية والتصوف إضافة إلى المُثُل العليا الشيعية للسلطة الدينية.

إن أحد المكونات الأساسية للإصلاح الديني للآغاخان الثالث كان تأنيس الخوجة الإسماعيليين وتعريفهم بالطرق الجديدة الممكنة لاستمرارية فهم الدين، بما في ذلك إنتاج الفرمانات والكتب والمجلات الدورية والنشرات بلغات عامية محلية عدة، بخاصة الغجراتية. وشمل ذلك أيضاً إنشاء شبكة من المدارس تقوم بإيصال التعليم الديني إلى

1 – أنظر ميشيل بوافان، "إصلاح الإسلام في الإسماعيلية الشيعية من 1957 – 1885"، في ف. "نَليني "ديلفوي، مح.، لقاء الثقافات: المساهمات الفرنسية في الدراسات الهندية – الفارسية (نيودلهي، 1994)، ص. 216 – 197.

الأطفال عبر منهاج يعكس أطر الفهم الجديدة. وكانت هذه المدارس، التي تأسست في فترة مبكرة تعود إلى 1903، تدعى بداية بالـ "السندي" لأن التلاميذ كانوا يدرسون بالخوجكي أو خواجا سندي، وهو الخط الخاص بالخوجة الذي استخدموه في تدوين المواد الدينية.[1] وإنه لأمر هام أن صياغة هوية إسلامية إسماعيلية واضحة أفرزت أيضاً تغييرات في أسلوب التسميات والمصطلحات. فمن ناحية تقليدية، كانت أسماء الخوجة غير قابلة للتمييز عن أسماء مواطنيهم من اللوهانا والبهاتيا. وبما أن هذه الأسماء صارت تعتبر بصورة متزايدة كمؤشر على هويتها "الهندوسية" في المناخ الاجتماعي – السياسي لجنوب آسيا في القرن العشرين، فقد ذهبوا إلى استبدالها تدريجياً بأسماء عربية أو فارسية تردد بصورة أفضل صدى الهوية الإسلامية. وكانت النتيجة أنه في حين تمسك العديد من الخوجة الإسماعيليين بأسماء الأجداد التي صارت تعتبر "هندوسية" (مثل نانجي وراميجي وديوجي، الخ)، إلا أن الأسماء العربية – الفارسية أصبحت أكثر شيوعاً بالنسبة للأجيال التي ولدت منذ أوائل القرن العشرين، كما هو الحال مع بعض المجموعات المسلمة الأخرى في الهند. وفي بعض الحالات، وخاصة بالنسبة لعائلات عانت من ضغوط مجتمعية ضخمة للتوافق مع القواعد الإسلامية المتبعة، حدث تغيير حتى بأسماء الأجداد.[2]

وبعد تقسيم شبه القارة العام 1947 وقيام حركات تسعى لتحديد باكستان بأنها "دولة إسلامية"، حصل التوجه نحو "الأسلمة" على زخم إضافي.[3] فقد كان ثمة إزالة أو إعادة صياغة سريعة للطقوس، بما فيها تلك المتعلقة بالولادة والزواج والوفاة، ليظهروا بمظهر

1 – حول الخط الخوجكي، أنظر آساني، النشوة والاستنارة، ص. 123 – 100.

2 – لاحظ رفي الدين أحمد ميلاً مشابهاً لدى المسلمين في البنغال أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين: "كان للجنون الدافع للحصول على هوية إسلامية متميزة عن تلك البنغالية أثره حتى على الأسماء الشخصية. فالمسلمون الأكثر فقراً في البنغال اعتادوا تسمية أنفسهم بأسماء بنغالية محلية تقليدية غير مميزة عن تلك التي للهندوس. وقد رأى الأشراف ورجال الدين (الملا) أن هذا الأمر لا يناسب المسلمين... وكان التوجه واضحاً باتجاه أسماء عربية وفارسية... وأصبح الأطفال المولودون حديثاً يُسَمون بأسماء عربية – فارسية وفقاً للأسلوب الإسلامي الصحيح... أما الكبار الأقل حظاً (فقد تم إغراؤهم) للتخلي عن أسمائهم البنغالية لمصلحة أسماء إسلامية "صحيحة". أنظر كتابه، مسلمو البنغال 1906 – 1871، ص. 113 – 112.

3 – حول هذه العملية في باكستان، أنظر بابانِك، "القيادة والتغييرات الاجتماعية في جماعة الخوجة الإسماعيلية".

إسلامي أوضح. غير أن أكثر التغييرات أهمية فقد تعلق بالصلاة اليومية التي كان الخوجة الإسماعيليون يتلونها ثلاث مرات في اليوم. وقد نسب تقليد الخوجة تأليف نص الصلاة هذا، والذي يسمونه ببساطة بالـ دعاء، إلى شيخهم المؤسس، صدر الدين. وكانت الصلاة تُتلى عموماً باللغات العامية الهندية، السندية والغجراتية، الممزوجة ببعض العبارات العربية. وتضمن محتواها أدعية تتوسل وساطة الإمام الذي جرى تصويره كشيخ (بير) ومرشد، "الطاهر". وفي خمسينيات القرن الماضي جرى استبدال هذا الدعاء، الذي تم تعديله مرات عديدة إبان تاريخه، بواحد آخر نصُّه بكامله باللغة العربية.

يتألف الدعاء الجديد من ستة أجزاء، يُفتتح كل واحد منها بآية قرآنية واحدة أو أكثر[1]، واستُخدم بعضها كنصوص براهين على عقيدة الإمامة. كما يتضمن كل جزء منها دعاء توسلياً إلى الأئمة ويُختتم بسجود يؤكد الطاعة والتسليم لله. لقد كان إدخال الدعاء الجديد مهماً لسببين: الأول استخدام اللغة العربية بدلاً من لغة عامية هندية جعل الدعاء في اصطفاف مع لغة ممارسة الطقوس الإسلامية العالمية؛ والثاني أنها عكست تحولاً في فهم الخوجة لعقيدة الإمامة من إطار فيشنوي ملون إلى آخر قائم على نصوص براهين قرآنية. وحقيقة أن الدعاء الجديد كان سيُقرأ عالمياً من قبل جميع الإسماعيليين النزاريين حول العالم، وأنه لم يكن خاصاً بالخوجة يتفردون به، تشير إلى تحول سيكولوجي في التوجه ليس من "خوجة" إلى "إسماعيلي" فحسب، بل ومن محلي إلى عالمي. إنها تشير إلى أن ممارسة الخوجة المعاصرين لم تكن مجرد استجابة للأحوال المتغيرة في جنوب آسيا ولكن، وهذا هو الأكثر أهمية، مناسبة لخلق هوية عموم الإسماعيليين أينما كانوا ومهما كانت ممارساتهم الثقافية المحلية. وهذه نقطة سنناقشها في الخاتمة.

الأثر على الحياة والأدب الدينيين

كيف كان مفعول إعادة توجيه عادات وممارسات الخوجة هذه على حياتهم الدينية وأدبهم؟ كما سلفت الإشارة، تمثّل الأدب الديني الأساسي لتقليد الساتبانث بالجنان التي يُعتقد أنها كانت من نظم سلسلة من الشيوخ والسادة الذين خدموا القرون كوسطاء بين

1 – الآيات القرآنية المستخدمة تتضمن السور 4:59 ؛ و36:12 ؛ و5:67 ؛ و48:10 ؛ و8:27.

الأئمة الإسماعيليين في إيران وأتباعهم من الخوجة في الهند.[1] وقد شكلت الجنان، التي نُظِمَت بلغات هندية متعددة وتُنْشَدُ بنغمات أو (راغاس) متنوعة، نقطة تركيز لتقدير شديد باعتبارها تجسّد الحقيقة والحكمة. فكانت تلاوة الجنان، إلى جانب أداء الصلوات الخاصة بالطقس، جزءاً من تقليد العبادة الساتبانثي. وشكل استظهار نصوص الجنان عنصراً هاماً من عناصر عملية انتقال تعاليم الساتبانثية من جيل إلى جيل. وكذلك، فقد تفشّت الجنان خارج دورها في العبادة وانتشرت في العديد من جوانب حياة الجماعة والأفراد.[2] لكن، بالرغم من أهميتها الخاصة بالنسبة للخوجة، إلا أن الجنان لم تكن بأي شكل من الأشكال النوع الوحيد من الأدب الديني في حياة الخوجة الدينية. إذ إن مخطوطات جماعات الخوجة من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تكشف أن أدباً دينياً يعود لمجموعة متنوعة من التقاليد غير الساتبانثية قام، إلى جانب الجنان، بدور هام في حياة الخوجة الدينية. وعلى سبيل المثال، نجد في هذه المخطوطات مجموعات نصوص متنوعة تقف بموازاة الجنان منها أشعار منسوبة إلى شعراء من المتصوفة والسانتية والبهاكتية؛ ومراثٍ أو قصائد رثاء شيعية تقليدية تُلقى بمناسبة إحياء ذكرى استشهاد الإمام الشيعي الحسين، وقد نُظمت بالسندية أو الهندوستانية أو الغجراتية؛ وروايات دينية تروى خلال تجمعات محرَّم التقليدية التي تقيمها الجماعات الشيعية؛ وقصائد تعبدية تعبر عن الإخلاص والولاء للنبي محمد وآل بيته؛ والـ فال – نامه، أو مخططات العرّافين والمنجمين المنسوبة إما إلى إمام شيعي أو شيخ (بير)، إضافة إلى شتى أنواع التعويذات والمربعات السحرية والتركيبات المستخدمة لأهداف طلسمية.[3] إن وجود مثل هذا النطاق العريض من الأدب الديني لدى جماعات الخوجة في فترة ما قبل الاستعمار يكاد لا يكون مفاجئاً إذا ما تذكرنا الطبيعة المتعددة الوجوه لممارساتهم الدينية. يضاف إلى ذلك أن ميشيل بويفن يرى أنهم بضمّهم مثل هذه المواد في مخطوطاتهم، فإن الخوجة كانوا يعبّرون عن تمسّكهم بالمعايير المعرفية القياسية لأدبهم (بوثيس) وكتب الأدعية

1 – حول التأليف والمرجعية في الجنان، أنظر آساني، النشوة والاستنارة، ص. 99 – 82.

2 – حول دور الجنان في الحياة الدينية للإسماعيليين الخوجة، أنظر علي س. آساني، "الجنان الإسماعيلي كأدب ديني"، في ر. س. مَكغريغور، مح.، الأدب الديني في جنوب آسيا: الأبحاث الحالية، 1988–1985 (كمبريدج، 1992)، ص. 112 – 101.

3 – علي س. آساني، مجموعة هارفارد من الأدب الإسماعيلي باللغات الهندية: كتالوج وصفي ومساعد في البحث (بوسطن، 1992)، ص. 22 – 6.

السائدة على نطاق واسع بين مختلف الجماعات الدينية في السند.[1]

ونجد، مع إعادة توجيه هوية الخوجة الدينية في القسم المبكر من القرن العشرين، أن الكثير من الأدب غير الجناني الذي كنا نعثر عليه في التراث المخطوط قد دخل في حقل النسيان، وفقد بالنتيجة أهميته وصلته بالصياغات الجديدة الناشئة آنئذ للدين. أما الجنان، فقد حافظت، من جهة أخرى، على أهميتها، ولو كان ذلك بطرق جديدة، وذلك لأنها كانت جوهرية لهوية الخوجة. وطرأ بنتيجة ذلك تغيير هام على صفتها ومحتواها ووظيفتها بحيث أصبحت قادرة على إيجاد مكان لها ضمن التوجهات الجديدة لجماعات الخوجة الإسماعيليين. وما يستحق الذكر بهذا الخصوص هو خلق أسفار من نصوص الجنان الرسمية والمُجازة. غير أن عملية جمع النصوص ومعارضتها بعضها مع بعض لم تكن مهمة سهلة بأي شكل من الأشكال لأن المخطوطات كانت منتشرة في أصقاع بعيدة، ولا يبدو أن أية محاولة لتدوين سجل جامع لها سابقاً قد جرت. وقد يكون ذلك إشارة إلى أن الجنان ربما لم تكن في البداية مفهومة من قبل الخوجة من فترة ما قبل الاستعمار على أنها مصنفات مقدسة مقترنة بجماعة دينية واحدة حصراً، وبالصورة التي قُبِلَت بها فيما بعد عندما ظهرت الكتب المطبوعة. ونتيجة للتوجهات المختلفة التي من خلالها تطورت هوياتهم إبان القرن العشرين، فإن مجموعات ساتبانثية أخرى كالإمام شاهية، التي تشارك الإسماعيليون الخوجة معها تاريخياً بالجنان، توصلوا في الحقيقة إلى اعتبارها جزءاً من تراثهم "الهندوسي".[2] إن هذه التصنيفات المتناقضة للجنان إنما هي إشارة أخرى إلى أنها تمثّل جنساً من الأدب النقال الذي يتخطى التركيب الحديث للحدود الدينية. وهذا التوضيح مهمّ أيضاً لأنه يستند إلى منظور أصبح اليوم مرتبطاً عالمياً تقريباً بالجنان، وهو تحديداً أن القصد منها كان باتجاه أن تكون أدباً للتحويل إلى المذهب، وأنها نُظِمَت لدعوة الهندوس لقبول التفسير الإسماعيلي للإسلام والدخول فيه. وكما بيَّنت أمريتا شودان، فقد كان أول جهر علني بهذا المنظور في مجريات قضية الآغاخان للعام 1866 وأصبح قطعياً في التصنيف اللاحق

---

1 – ميشيل بوافان، "الجنان وإدارة التراث الديني للإسماعيليين الخوجة في السند"، في ت. ر. قاسم وف. ماليسون، مح.، الجنان: نصوص وسياقات (نيودلهي، 2007)، ص. 44 – 42.

2 – أنظر خان، "إعادة كتابة الجنان: الثورة والمقاومة بين الإمام شاهيين"، في ت. قاسم و ف. ماليسون، مح.، الجنان، ص. 116 – 103.

لأدب الجنان.[1] وقد أثار البحث الحديث جملة من التساؤلات المتعلقة بعبارة "تحويل إلى المذهب" ومضامينها بالنسبة لفهمنا عملية الانخراط في التغيير الديني؛ واستخدامها كأداة سياسية من قبل دولة الاستعمار وما بعد الاستعمار؛ وعدم ملاءمتها في الحديث عن انتشار الأفكار الإسلامية عبر شبه القارة؛ إضافة إلى الدور الذي ربما لعبته الأجناس الأدبية كالجنان أو شعر العامة الصوفي في هذه العملية.[2]

وتجزم تقاليد الجماعة أن من أجل إنتاج مجموعة "قياسية" من الجنان، عهد الآغاخانان الثاني والثالث مسؤولية جمع المخطوطات إلى لالجي ديفراج ومساعديه. فتمكنوا من تسجيل ما يقرب من 700 نصٍ قاموا بتحقيقها بدرجات متفاوتة.[3] ثم قاموا بنشرها في مطبعة الخوجة في بومباي. وكانت المطبعة التي أسسها لالجي ديفراج سنة 1903، واكتسبت فيما بعد تسمية الدار الإسماعيلية للطباعة (حيث عكست التحول في الهوية من خوجة إلى إسماعيلي)، قد أصبحت الدار الرسمية للنشر التي تنشر أدب الإسماعيليين الخوجة. وقد استخدمت حروفاً طباعية صنعت في ألمانيا خصيصاً لطباعة الخط الخوجكي. وفي العام 1922 تم تحويل طباعة الجنان إلى معهد نادي الترفيه، الذي أسسه الآغاخان الثالث سنة 1919 ليشرف على طباعة المواد الدينية وينخرط في أبحاث تتناول الإسماعيلية. ومن أجل منع تداول نسخ غير رسمية من نصوص الجنان، فقد تم تثبيط همم عمليات النشر الخاصة؛ حيث نجد أن مطبعة غلامِ حسين شابخانو الخاصة التي كانت تطبع نسخاً من الجنان بالطباعة الحجرية تتوقف عن هذه العملية في وقت مبكر من القرن العشرين. وبما أنه ساد الاعتقاد بأن نشاطات لالجي ديفراج الطباعية كانت قد حازت على أذن الآغاخان، لذلك اعتبر إسماعيليون خوجة عديديون تحقيقاته بأنها نصوص مصدقة وموثوقة من الأدب الجناني. واعتُبِرَ كتابه تبسيل بوك، وهو فهرسة لحوالي 700 قصيدة جنان، نشره سنة 1915، قائمة رسمية بنصوص الجنان المطبوعة في

1 – شودان، "تشابك الجنان في إدارة الخوجة"، ص. 173.

2 – غوري فيزوَنْثان، خارج الحظيرة: التحويل والحداثة والاعتقاد (نيويورك، 1998)؛ وانظر أيضاً، النشوة والاستارة، ص. 20 – 13.

3 – تحتاج الطرائق التي استخدمها لالجي ديفراج وفريقه في تحقيق النصوص لدراسة متأنية. وقد بيَّنتُ في حالة مجموعة واحدة من الجنان على الأقل، بوْجْ نيرَنجان، أن بعض المواد قد دخلت في التحقيق لم تكن موجودة في المخطوطات الأصلية. أنظر آساني، النشوة والاستارة، ص. 92 – 91.

وقت سابق.[1] وعندما جرت مراجعات إضافية لنصوص الجنان في سبعينيات القرن الماضي، تمّ استخدام النصوص التي حققها لاجي ديفراج كأساس للنسخ الجديدة المعدلة.[2] وكان ظهور نسخ لاجي ديفراج المحققة بصورة الأسفار الموثوقة قد لقي تسهيلات كبيرة حيث إن فريقه في العمل كان قد دفن ما يقرب من 3500 مخطوطة استخدموها، كما قيل، أساساً لنسخهم المحققة.[3] وكان لهذا التحرك أثره في الحدّ من إمكانية ظهور نسخ محققة أخرى منافسة من نصوص الجنان. غير أن ما هو هام هو حقيقة أن نسخ لاجي ديفراج المحققة استثنت ما يصل ربما إلى 300 نص جناني من المجموعة "الرسمية"، لأن محتواها اعتُبِرَ غير ملائم للاتجاه الذي كانت هوية الإسماعيلي الخوجة تتخذه في تطورها.

كان خلق مجموعة "قياسية" من الجنان حدثاً هاماً لأنه بلغ من ناحية فعلية مبلغ إغلاق تقليد من تأليف الجنان عمره قرون، وكانت آخر الشارحين لهذا النوع من الأدب امرأة تُدعى سيدة إمام بيجوم المتوفاة في كراتشي سنة 1866.[4] وكذلك، أنهت حقبة الشيوخ والسادة، حيث ساهمت بهذا العمل في ترسيخ السلطة الروحية للآغاخانات بين الخوجة. ومع أن أتباعهم من الإسماعيليين الخوجة واصلوا إنشاد الجنان، إلا أن أهميتها كمصادر للفهم المتبع من قبل الخوجة لدينهم وممارساتهم تضاءلت بالتدريج. فقد أصبحت هذه الوظيفة الجامعة في أهميتها منوطة بصورة متزايدة بالفرمانات الصادرة عن الآغاخانات دورياً. وبما أن الفرمانات كانت تجسّد الهداية المستمرة المعاصرة والموثوقة للأئمة الحاضرين، فقد كسفت الجنان وتفوّقت عليها خلال فترة قصيرة. وراحت أهمية الفرمانات تنمو مع توطيد وضعها وتوفرها مطبوعة إبان مجريات القرن العشرين. وقُدِّرَ لهذا التطور أن يترك انطباعاً هاماً على الوظائف النسبية والوضعية للجنان حيث عدَّلت في الطرق التي اتبعتها جماعات المؤمنين في تفسيرها وروايتها. فكان أن اتسعت النظرة إلى الجنان، على سبيل المثال،

1 – شاكل وموار، ترانيم إسماعيلية من جنوب آسيا، ص. 16.
2 – المصدر السابق، ص. 17.
3 – المصدر السابق، ص. 16.
4 – تقول أمريتا شودان بأن إمام بيجوم كانت شخصية محيرة، وخاصة بالنسبة للأعضاء الذكور من جماعة الخوجة الذين اشتكوا من أن زوجاتهم وقعن في أسرها وأهملن واجباتهن المنزلية. أنظر مقالتها "تشابك الجنان في إدارة الخوجة"، ص. 175 – 174.

باعتبارها تفاسير باطنية لمعاني القرآن. كما وُجِدَ تحوّل ملحوظ في نوع الجنان التي كانت تُنشد. فالجنان التي نُظر إليها على أنها "هندوسية" صراحة في نموذج تعابيرها الدينية تم التخلي عنها أو لم تعد تُنشد. والمثال الجدير بالملاحظة هنا هو الـ داس أفَتَارا المذكور سابقاً. وكان يعتبر واحداً من شعر الجنان الكلاسيكي في أدب الساتبانث الذي توقف إنشاده تماماً حوالي منتصف خمسينيات القرن الماضي، بل واختفى خلال العقود اللاحقة من الوعي العام للجماعة. كما أُسقطت تصنيفات أخرى أواخر سبعينيات القرن الماضي من الاستعمال الفاعل لأنها كانت تفسر العقيدة الإسماعيلية ضمن إطار هندي في الغالب. وجرى، بشكل مشابه، استبدال مفردات في الجنان كان من الممكن تفسيرها أنها هندوسية بأخرى ذات صدى إسلامي أكبر. وكان ذلك يعني، بالنتيجة، استبدال المفردات ذات الأصول الهندية بأخرى من أصول عربية – فارسية. وعلى سبيل المثال، فإن كلمة "هاري" استُبدلت بـ "علي" و"سوامي" بـ "مولى" و"غور براهما" بـ "نبي محمد"، وهكذا.[1] غير أن تعريف ما يشكل عنصراً هندوسياً بالمقابلة مع ما هو إسلامي، أصبح قضية رئيسة للخلاف مع أفراد بعينهم من الجماعة ممن جادلوا بأن العبارات المأخوذة من اللغات الهندية والتي لا تمتّ بصلة دينية خاصة إلى التقاليد الهندوسية فقط هي التي يجب استبدالها بأخرى من أصول عربية – فارسية.[2] ومع نهاية القرن العشرين، عندما أصبح الإسماعيليون الخوجة على اتصال أكبر مع الجماعات الإسماعيلية في أجزاء أخرى من العالم، حيث كان للعديد من هؤلاء تقاليدهم الثقافية الخاصة المميزة، تغيّر المنظور الذي من خلاله فهموا الجنان ربما بدرجة أكبر. وأدرك الإسماعيليون الخوجة، الذين كانوا حتى تلك الفترة يخلطون التقليد الإسماعيلي مع الجنان بصورة حصرية، أنهم لم يكونوا سوى جزء واحد من التقاليد الأدبية العالمية لآداب الإسماعيليين الدينية التي ضمّت أجناساً أخرى بالعربية والفارسية كالقصائد والمدائح والمناقب.

1 – حول محاولة إضفاء صفة "الهندوسية" على الجنان بين الإمام شاهيين، إحدى المجموعات المتفرعة عن الساتبانثية، أنظر خان، "إعادة كتابة الجنان"، ص. 116 – 103.

2 – آساني، "الجنان الإسماعيلي كأدب ديني"، ص. 109 – 108.

نحو كتابة تأريخية جديدة

خلق التخلي عن الأطر الساتبانثية التقليدية الحاجة إلى أدب جديد يتمكن الإسماعيليون الخوجة من خلاله تطوير فهم أشمل وأكثر عالمية للعقيدة الإسماعيلية. ولتلبية هذه الحاجة، تمّ تكليف معهد نادي الترفيه، الذي أسسه الآغاخان الثالث سنة 1919 لينخرط في البحث في التاريخ الإسماعيلي ونشره، بكتابة أول تاريخ شامل للإمامة الإسماعيلية بالغجراتية، اللغة الأوسع انتشاراً بين الخوجة. وأسندت مهمة كتابة هذا التاريخ الضخم، الذي يوثق لعهود 48 إماماً إسماعيلياً من القرن السابع وحتى القرن العشرين، إلى علي محمد جان محمد شونارا (1966 – 1881)، الذي سبق أن خدم لدى الآغاخان الثالث لفترة قصيرة بصفة سكرتير للشؤون الاجتماعية. وكان شونارا مالكاً لمعمل في بومباي إضافة إلى كونه صحافياً رائداً ومحرراً لمجلة الإسماعيلي الأسبوعية التي كانت تصدر في بومباي باللغتين الانكليزية والغجراتية لجماعة الإسماعيليين الخوجة. وقد سبق أن كتب سنة 1918 تاريخاً موجزاً للفاطميين بالغجراتية بتكليف من الجمعية الأدبية الإسماعيلية (إسماعيلي سهيتيا أوتجيك ماندال). وأمضى شونارا ثماني سنوات يبحث وينقب في المصادر بمساعدة من حسين شريف بهارمال وحسن علي رحيم ناتاني وآخرين من هيئة تحرير الإسماعيلي ممن كانوا يعرفون لغات متعددة ومنها العربية والفارسية والأوردية والانكليزية.[1] وأخيراً، وفي سنة 1936، أي السنة التي أحيت الذكرى الخمسين من إمامة الآغاخان الثالث، أو اليوبيل الذهبي، نشر كتاباً من 180 صفحة. وما هو جدير بالاهتمام هو أنه وضع عنواناً عربياً لتاريخه عن الإمامة الإسماعيلية المكتوب بالغجراتية. واختار تسمية نورَم [نوراً] مبين، أي النور الظاهر، وهذا تعبير قرآني ورد في (4:174) ويفسره الإسماعيليون كإشارة إلى "نور الإمامة" الظاهر في العالم كوسيلة هداية للإنسانية مُقدَّرة إلهياً. أما العنوان الفرعي الغجراتي للكتاب فهو اللهني بافيترا راسي أو "حبل الله المقدس" الذي يعكس صدى تعبير قرآني آخر، حبل الله (3:103) ويُفَسّر عموماً في المصادر الشيعية كإشارة إلى مؤسسة الإمامة. وهكذا، فإن استخدام هاتين العبارتين في العنوان إنما يؤكد الأساس القرآني المتنامي للفهم الظاهر حديثاً للإمامة من قبل الإسماعيليين الخوجة.

1 – ممتاز علي تاج الدين صادق علي، **101 بطل إسماعيلي** (كراتشي، 2003)، ص. 105 – 99.

وقد علّق علي محمد شونارا في تقديمه للكتاب بأن من بين الدوافع لكتابة هذا الكتاب الجهل المنتشر على نطاق واسع بين الخوجة بخصوص ديانتهم، والذي بسببه وقعوا فريسة للمعلومات المغلوطة والدعاية التي نشرها أفراد لا يتورعون عن فعل شيء ممن بيتوا النية على إغوائهم واستدراجهم بعيداً عن الجماعة الإسماعيلية. وعبّر عن الأمل بأن يتمكن الإسماعيلي الخوجة، عندما يتسلح بالمعرفة التي يحصلها من كتاب نورم مبين، "من الوقوف على كلتا قدميه".[1] وتوضح هذه الملاحظات الهدف الأشمل لنشر كتابه؛ لقد كان وسيلة من خلالها يستطيع الإسماعيلي الخوجة الحصول على معرفة كافية تساعده على الجهر بديانته والدفاع عنها. ويشكل نورم مبين، بهذا المعنى، عملاً هاماً ضمن مجموعة أدبية أشمل كُتبت بالسندية والغجراتية والأوردية استُخدمت كاستجابة على الهجمات الجدلية للمجموعات المعارضة للآغاخان وللإسماعيليين. وكانت النية من هذا الجدل المناوئ للإسماعيليين، والذي برز قوياً في النصف الأول من القرن العشرين بشكل خاص، تحويل الإسماعيليين الخوجة إما إلى الإسلام السني، أو الإثني عشري، أو حتى إلى الهندوسية. وبرز شونارا في هذه المعركة التي استهدفت قلوب الخوجةوعقولهم كعضوٍ قائدٍ في مجموعة الإسماعيليين المجاهرين الموالين متسلحاً بمهارات أدبية هامة. فمن خلال نطاق من المطبوعات الغجراتية تضمنت مقالات في الصحف اليومية ونشرات وكتيبات صغيرة تستجيب لهجمات الشيعة الإثني عشرين وجماعة آريا ساماج، وكتب مدرسية تتناول التاريخ الإسماعيلي والديانة، بل وحتى مجلدات من الشعر، سعت هذه المجموعة من أبطال الإحياء الإسماعيلي، كما يسمّيهم ظواهر موار، إلى "خلق إحساس متجدّد بالهوية الإسماعيلية، قويّ بما يكفي لطمأنة مؤيديهم وتعليمهم، ونقض معارضيهم".[2] وكثير من هذه المطبوعات استشهد بسخاء من القرآن والحديث وأقوال مأخوذة عن النبي وعمن حوله تعكس الطبيعة الإسلامية لمجادلاتهم. كما كُتبت في الفترة نفسها أعمال مشابهة باللغة السندية تدافع عن الآغاخان والعقائد الإسماعيلية من قبل إسماعيليين خوجة بارزين. وقد حاولت

1 – علي محمد شونارا، نورَم مبين (ط. 2، بومباي، 1950)، ص. 7.

2 – موار، "مناظرات تاريخية ودينية بين الإسماعيليين الهنود 1920 – 1840"، ص. 136.

بعض هذه الرسائل إظهار الإسماعيلية، وخاصة الجنان، بأنها تعابير عن تيارات قوية من الصوفية التي تشكل العمود الفقري للثقافة السندية.[1]

وبما أن الآغاخان الثالث أوصى أتباعه بقراءة كتاب نورم مبين ليطلعوا على تاريخ الأئمة، فقد أُعتُبِرَ العمل ككتاب موثوق وتمّ بيع نسخ الطبعة الأولى خلال فترة قصيرة، وهذا ما تطلّب إعادة طباعته مرات عديدة. كما تمت ترجمته إلى الأوردية أيضاً.[2] غير أن العقود الأخيرة من القرن العشرين لم تشهد طبعات جديدة من نورم مبين، بل وسُحِبَ الكتاب من التداول. ومع أنه لم يكن هناك تفسيرات رسمية لهذا التطور، إلا أنه يمكننا افتراض وجود سببين رئيسين لذلك. الأول هو أن الكتاب، كما ناقشنا أعلاه، كان قد كُتب في البداية خلال العقود المبكرة من القرن العشرين في سياق هجمات جدلية خبيثة طالت المذهب الإسماعيلي وشرعية الآغاخانات. فكانت كتابة العمل تهدف في جزء منها، بهذا الشكل، إلى التصدي لهذه الهجمات، ولذلك تبنى منظوراً سرعان ما أصبح متخلفاً في الظروف الجديدة التي كان يعيش فيها الإسماعيليون الخوجة. والثاني، هو أن الكتاب كان من طبيعة كتب السيرة والتراجم بدرجة عالية وفاض بالمعجزات التي ارتبطت بالأئمة والشيوخ. وبعض هذه الروايات كانت مُستمدة مباشرة من قصص رمزية وردت في الجنان وجرى تفسيرها بصورة حرفية. وبما أن هذه الروايات اجتذبت النقد حول واقعيتها، فقد تم تبني منظور من طبيعة تاريخية أكبر انعكس في تواريخ أحدث عهداً مثل كتاب شيرَلي أليدينا، **تاريخ إمامة** [تاريخ الإمامة] (1952)، وهو تاريخ للإمامة باللغة السندية، وكتاب **تاريخ أئمة إسماعيلية** [تاريخ أئمة الإسماعيلية] (1983 – 1978) من أربعة أجزاء بالأوردية. إن كلا العملين يتجنبان النقاشات الميثولوجية والتراجمية في تقديمهما للتاريخ ونُشِرا من قبل الجمعية الإسماعيلية لباكستان، المؤسسة الجماعاتية الرسمية المخولة بنشر مثل هذه المواد من الإمام. وفي تسعينيات القرن الماضي تم نسخ هذه الأعمال وحلول

1 – بوافان، "الجنان وإدارة التراث الديني للإسماعيليين الخوجة في السند"، ص. 36 – 28.

2 – في العام 1950 صدرت طبعة معدلة من قبل علي محمد صوفي (ت 1961)، نشرتها الجمعية الإسماعيلية في الهند. ثم صدرت طبعتان أخريان من نورَم مبين، وصدرت الثالثة العام 1951، والرابعة أعدها سلطان نور محمد العام 1961.

أخرى أنتجها البحث التاريخي الحديث ونُشِرت تحت رعاية معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن – وهو انعكاس للتوجه العابر للحدود الوطنية الذي كان الآغاخان الرابع يقود جماعاته الإسماعيلية فيه.

خاتمة: هوية الإسماعيليين الخوجة العابرة للحدود الوطنية[1]

قام هذا الفصل باستكشاف خبرات الإسماعيليين الخوجة وهم يعيدون الجهر بهويتهم استجابة للتغيرات في البيئات الثقافية والسياسية في جنوب آسيا في فترات ما قبل الاستعمار والاستعمار وما بعده. وعمل الآغاخانات، كما رأينا، على إثارة وتقرير الاتجاه الذي اتخذه تكوين هويتهم ضمن هذا السياق الإقليمي. ونتيجة لضغوط اقتصادية وسياسية واجهوها في مجريات أواخر القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين، غادر بعض الخوجة جنوب آسيا ليستقروا في أجزاء أخرى من العالم ولا سيما في شرق أفريقيا والمملكة المتحدة وشمال أمريكا. ومع أن جماعات الخوجة في الشتات واجهت نطاقاً من القضايا اختلف عن تلك التي واجهوها في سياق جنوب آسيا، إلا أنهم واصلوا اعتمادهم على هداية الآغاخانات لمساعدتهم في التأقلم مع هذه البيئات الجديدة. وعمل الآغاخانات، عبر مؤسسات متنوعة، على تحديث بنية جماعات الإسماعيليين الخوجة وطبائعها، سواء في جنوب آسيا أم في الخارج، وصياغة عقائدهم وممارساتهم الدينية وأشكال أدبهم الديني بحيث أصبحوا قادرين على مسايرة مصطلحات التقليد الإسلامي المقبولة عالمياً، في الوقت الذي دعموا فيه المبادئ الشيعية الإسماعيلية الأساسية للدين. ولاحظ علي قاسم رحمة الله، وهو يعلق على هذه الجهود المبذولة، بأنها كانت خطوات هامة في الحقيقة على درب تكوين هوية لعموم الإسماعيليين إضافة إلى تأكيد شرعية الإسماعيلية ضمن الإسلام.[2]

لقد سبق أن أبدينا ملاحظة حول البُعد الخاص بعموم الإسماعيليين لبعض هذه

1 – المناقشة التالية حول عبور الحدود الوطنية استفادت من أطروحة علي قاسم رحمة الله، "تشريد الخوجة: تزييف الهويات وإحياء الإسلام وصياغة إسماعيلية عالمية" (أطروحة آ. ب مع الشرف، دائرة الأنثروبولوجيا، جامعة ستانفورد، 1998).

2 – المصدر السابق، ص. 96.

الإصلاحات. وعلى سبيل المثال، حل دعاء، أو صلاة يومية، بالعربية قدّم عقيدة الإمامة ضمن إطار قائم على آيات من القرآن، محل نسخة استخدمت لغات هندية محلية عامية (الغجراتية والسندية) وبنت بصورة مكثّفة على الصيغ الساتبانثية التقليدية للعقيدة. وبما أنه تم إدخال الصلاة العربية هذه للاستعمال من قبل الإسماعيليين من غير الخوجة أيضاً، فقد أصبحت طقساً متداولاً تتشارك فيه الجماعات على مستوى العالم. كما لاحظنا أيضاً كيف أن الفرمانات، أو الإرشادات التي من خلالها قام الآغاخانات بتوجيه أتباعهم، كسفت الجنان، نتيجة الإصلاحات، وتجاوزتها كمصدر للعقيدة والممارسة النمطيتين. وبتوفر الفرمانات والوصول السهل من الجماعات إليها نتيجة طباعتها، فقد تحولت إلى مصدر أساسي للهداية الدينية يتشارك بها الإسماعيليون على مستوى العالم. وتمت ترجمة الفرمانات، التي كانت تُلقى باللغة الإنكليزية في معظم الحالات، إلى اللغات الهامة التي ينطق بها الإسماعيليون النزاريون اليوم – العربية والفارسية والطاجيكية والأوردية والغجراتية والسندية والفرنسية. إن فرماناً يُلقيه الآغاخان في دوشنبي بطجكستان، قد يُقرَأ في جماعة خانا (مسجد) في كراتشي أو مُمباسا أو تورنتو أو بوسطن. وأصبح للإسماعيليين الخوجة خلال العقود الماضية اتصالات وثيقة مع الجماعات الإسماعيلية الأخرى عبر العالم. وبنتيجة ذلك، ازداد تفكيرهم بأنفسهم بمصطلحات عموم الإسماعيلية.

لقد قام الآغاخانات تاريخياً بدور أساسي في تعزيز هوية الإسماعيليين الخوجة العابرة للحدود الوطنية من خلال طرق مختلفة كتشجيع الهجرة إلى مختلف أنحاء العالم عند الضرورة[1]، واستثارة مفهوم "الأخوّة" الإسماعيلية العالمية، وهو اعتقاد يقول بأن الإسماعيليين جميعاً هم أخوة وأخوات والإمام هو أبوهم الروحي، وأخلاقية الخدمة الإنسانية، أي الواجب المترتب على الإسماعيليين لتقديم المساعدة إلى الآخرين بغض النظر عن الجنس أو القومية أو الانتماء الديني، وأن هذا النوع من الخدمة الطوعية يبلغ مبلغ الخدمة المقدمة للإمام.[2] أما الجهود الأخيرة باتجاه العولمة فقد تضمنت إدخال برنامج

1 – على سبيل المثال، أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، شجع الآغاخان الثالث الإسماعيليين الخوجة على الهجرة إلى أفريقيا الشرقية بحثاً عن فرص اقتصادية أفضل بعد تعرّض الجماعة في غجرات لجفاف شديد وكساد في الاقتصاد.

2 – حول أثر عبور الحدود الوطنية على أخلاقيات الخدمة بين الإسماعيليين النزاريين، أنظر زهرة جمال، =

"تعليم"، الذي هو منهاج تعليمي ثقافي وديني صمّمه معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن لتعليم جميع الأطفال الإسماعيليين على مستوى العالم. ويتصف هذا المنهاج الذي يتوفر بلغات عدة مختلفة بكونه يحمل في آن صفات عموم الإسماعيليين وعموم المسلمين.

وفي العقد الأخير من القرن العشرين والسنوات الأولى من القرن الواحد والعشرين، قام الأمير كريم آغاخان الرابع، عبر مؤسسات شبكة الآغاخان للتنمية ودستور عالمي، بدور أساسي في تسهيل جميع أنواع المبادلات بين الإسماعيليين المتواجدين في أصقاع مختلفة من العالم. بل إن مثل هذه المبادلات ازدادت وضوحاً بعد انهيار الاتحاد السوفييتي وإقامة الاتصال مع الجماعات الإسماعيلية القاطنة في جمهوريات آسيا الوسطى المختلفة، وخاصة أولئك المتواجدين في طجكستان وأفغانستان إضافة إلى سورية وإيران. ولم يصبح الإسماعيليون الخوجة، نتيجة لهذه الاتصالات، أقل تركيزاً على ذاتهم في فهمهم للإسلام الإسماعيلي فحسب، ولكن تعرفوا أكثر على تقاليد وآداب دينية إسماعيلية أخرى. كما أصبح من الشائع الآن، ونتيجة للتشجيع المؤسساتي، سماع الإسماعيليين الخوجة وهم ينشدون قصائد عربية أو فارسية في مساجدهم (جماعة خانا). ومن جهة أخرى، فإن الجماعات الإسماعيلية من غير الخوجة تأثرت هي الأخرى نتيجة اتصالها ببعض عادات وممارسات الخوجة وأُعيد رسمها وتشكيلها على هذا الأساس. وما هو بارز في هذا المجال هو عولمة المناصب وتسميات المكي والكامديا الاصطلاحية المنسوبة في جوهرها إلى مؤسسة للخوجة. وقد خلقت هذه التعاملات الثقافية المتقاطعة الحاجة للإفصاح عن هوية إسماعيلية لم تكن تحترم الاختلافات المحلية أو الإقليمية في الثقافة والتقاليد فحسب، بل وتعترف أيضاً ببعض النقاط المشتركة عالمياً في مجالي العقيدة والممارسة. وهكذا، فقد أصبح دور الآغاخان الرابع في تحقيق توازن حساس بين الحداثة والتقليد، وبين التنوع والتماثُل، دوراً قطبياً بامتياز.

لقد حصلت الطبيعة الدولية والكونية للجماعة الإسماعيلية على إقرار شرعي بها تمثَّل في دستور جديد رسمه الآغاخان الرابع في 13 كانون الأول سنة 1986، بمناسبة عيد ميلاده الخمسين. وكان مقرراً لهذا الدستور أن يكون بالنتيجة لجميع الجماعات

= "تقليد عبور الحدود الوطنية: إسماعيليو أمريكا الشمالية يتطوعون للعمل في الخارج"، ورقة غير منشورة مقدمة إلى مؤتمر جمعية الدراسات الشرق أوسطية (تشرين الثاني 2006)، والأطروحة التي ستقدم بهذا العنوان إلى دائرة الأنثروبولوجيا في جامعة هارفارد.

الإسماعيلية على مستوى العالم، متجاوزاً بذلك العديد من الدساتير المحلية أو الإقليمية ولاغياً لها. وهو يعبّر عن الهوية الإسماعيلية بمصطلحات توصف بأنها عموم إسلامية وعموم إسماعيلية. إن مقدمته تعيد رواية العقائد الإسماعيلية ضمن إطار إسلامي عالمي: مسلمون إسماعيليون إماميون شيعة، كما جرى تحديدهم رسمياً، يؤكدون على الشهادة، العلامة العالمية المميزة للهوية الإسلامية، إضافة إلى مفاهيم إسلامية أساسية كالتوحيد والنبوة، بما في ذلك الإقرار بكون النبي محمد خاتم الأنبياء.[1] ويعترفون، مثل الأجيال المبكرة من الإسماعيليين، بعقيدة عموم الشيعة في الإمامة، وتحديداً بحق الإمام علي، بعد وفاة النبي، في تفسير وشرح رسالة الله الختامية، أي القرآن، وباستمرارية الإمامة بالوراثة عبر المنحدرين منه مباشرة. وبالتنويه بالارتباط القديم العهد للفكر الإسماعيلي بالصوفية والتأويلية الإسلامية، يوصَف الإسماعيليون بالمريدين الذين ينتمون إلى طريقة، ويرتبطون بالإمام بالبيعة، أو قَسَم الولاء؛ وأن الوظيفة الأساسية للإمام هي إنارة درب "المريد نحو الاستنارة الروحية والرؤيا".[2]

بالإضافة إلى ذلك، أكد الدستور الجديد هوية الإسماعيليين العابرة للحدود الوطنية عبر ولائهم للإمام، حيث إنهم متحدون فيما بينهم باعتبارهم يشكلون جزءاً من أخوة عالمية. ويحدد أيضاً العديد من المؤسسات العالمية كمنتدى القادة العالمي، الذي هو هيئة استشارية يتكون من قادة إسماعيليين من أنحاء مختلفة من العالم ويقدم الاستشارة إلى الإمام،[3] ومؤسسات أخرى تشكل جزءاً من شبكة الآغاخان للتنمية، التي تأسست "لتحقيق الضمير الاجتماعي للإسلام" عن طريق الترويج للرفاه الاجتماعي للمجتمعات عالمياً.[4] وهكذا، فإن دستور 1986 يشكل معلماً بارزاً في تاريخ الإسماعيليين ورمزية لعملية عبور الحدود الوطنية، أي ظهور الإسماعيليين من التشكيلات الثقافية المحلية المحددة للدين وبروزهم كجماعة مسلمة عالمية تتشارك في هوية وتفسير مميزين للدين الإسلامي.

لقد حاول هذا الفصل إبراز تطور نشأة هوية الإسماعيليين الخوجة في جنوب

1 – دستور المسلمين الإسماعيليين الإماميين الشيعة (1986)، ص. 6.
2 – المصدر السابق.
3 – المصدر السابق، ص. 13 – 12.
4 – المصدر السابق، ص. 16.

آسيا ونظرتهم إلى أنفسهم خلال السنوات الـ 150 الأخيرة من حياتهم. ووجدت هذه الجماعة، التي كانت مرة أشبه بالطبقة الاجتماعية المغلقة ذات النسيج المحكم فأقدمت بكل هدوء وراحة على البناء على جملة متنوعة من الموروثات في بداية القرن التاسع عشر، وجدت أن اقتباساتها الثقافية المتعددة الوجوه أمر ممكن عندما تقف في مواجهة الحداثة والدولة القومية. وكان الإلحاح الحديث على التصنيف والتقسيم بناء على الاختلاف، والذي انعكس في طبائع الدولة القومية من فترتي الاستعمار وما بعده، قد أفضى إلى انقسام الخوجة إلى مجموعات من الفرق المختلفة المسلمة وغير المسلمة. أما بالنسبة لأولئك الذين عبروا عن ولائهم للآغاخانات، فقد كان ذلك يعني تحولهم من مجرد كونهم أعضاء في طبقة الخوجة الساتبانثية في غربي الهند إلى مريدين ينتمون إلى طريقة المسلمين الإسماعيليين الإماميين الشيعة ويعيشون في أكثر من 25 بلداً حول العالم. وبينما لعبت مؤسسة من فترة الاستعمار البريطاني للهند دوراً تسهيلياً في تحديد هوية الخوجة بمصطلحات قانونية كإسماعيليين، إلا أن مؤسسة إسلامية بالوراثة، أي الإمامة الإسماعيلية، هي التي تولت الإبحار بالإسماعيليين الخوجة عبر دوامات التغيير الثقافي والسياسي في جنوب آسيا في فترتي الاستعمار وما بعده. وجرى خلال هذه العملية سلخ هويتهم المرنة والمتعددة الوجوه من فترة ما قبل الاستعمار ونزعها من تعدديتها الهندية التقليدية وتحويلها من ثم إلى أخرى دينية مذهبية حديثة. ومع ذلك، فقد دخل الإسماعيليون الخوجة بقيادة أئمتهم عالماً جديداً تعاملوا فيه مع نوع جديد من التعددية – التنوع الجغرافي والثقافي للجماعات الإسماعيلية حول العالم. وشكلت رؤية الآغاخانات وسلطتهم الكارزماتية أمراً حاسماً في تطبيق تغييرات هائلة تركت انطباعها ليس على التعاليم والممارسات الدينية فحسب، ولكن على الحياة الاجتماعية – الاقتصادية أيضاً.[1] فالاعتقاد بوجود إمام حاضر يستطيع إصدار أحكام بسلطة مطلقة، والذي يشكل الحجر الزاوية في الهوية الشيعية، هو ما منح الإسماعيليين الخوجة وإخوانهم الإسماعيليين حول العالم هوية متفردة بين مسلمي يومنا هذا.

---

1 – إسماعيل، "إسماعيلية الساتبانث"، ص. 402.

6

التكوين القانوني – الاجتماعي للإسماعيليين النزاريين في شرق أفريقيا 1800 – 1950

ذو الفقار هيرجي

ثمة عدد قليل من المحللين ربما كانوا قادرين على التنبؤ بأن يقوم عدد كبير من الإسماعيليين من شبه القارة الهندية بعبور المحيط الهندي الغربي إلى شواطئ أفريقيا الشرقية خلال فترة تقل عن جيل واحد من فجر القرن التاسع عشر وأن يستمروا في ذلك ليشكلوا واحدة من أنشط الجماعات المسلمة وأكثرها نفوذاً، وهي التي تواجدت في أنحاء متعددة من القارة الأفريقية بما في ذلك ما يُعرف اليوم بتنزانيا وكينيا وأوغندا وموزامبيق ومدغشقر وجنوب أفريقيا والكونغو ورواندا وبوروندي وساحل العاج. وبالتأكيد، لم يكن باستطاعة أحد التنبؤ بأن يكون عدد هام من أبناء وأحفاد موجات المهاجرين الإسماعيليين الأولى هذه إلى شرق أفريقيا مستعدين للانتقال مرة أخرى، وخلال 170 سنة فقط، إلى أوروبا الغربية وشمال أمريكا. وفي حين تبقى ثمة حاجة لكتابة دراسة شاملة عن الإسماعيليين الذين استوطنوا أنحاء مختلفة من أفريقيا، إلا أن

الفصل الحالي يعمل على معاينة التكوين القانوني - الاجتماعي للإسماعيليين في شرق أفريقيا منذ مجيء الاستعمار الأوروبي إلى أفريقيا (حوالي 1800) وحتى ظهور الدول القومية (حوالي ستينيات القرن العشرين). وليس الاستيطان الإسماعيلي في شرق أفريقيا سوى فصل واحد في هذه القصة المعقدة من الانتقال والاستيطان بين القارات التي تواصلت عبر الأجيال. غير أن هذه العملية توضح، من ناحية جدلية، الطريقة التي حازوا فيها لأنفسهم أشكال الحداثة الأوروبية وتلاءموا معها في السياقات الاستعمارية لغربي المحيط الهندي.

ثمة ملاحظتان أوليتان لا بد من عرضهما بخصوص تواريخ الجماعات الإسماعيلية في أفريقيا وفي أمكنة أخرى بعد العقد الأول من القرن التاسع عشر. الأولى هي أن هذه التواريخ حدثت إبان فترة وصلت فيها إمبراطوريات عالمية عدة أوج قوتها ثم أخذت تترنح لتفسح المجال لظهور الدول القومية المستقلة. ففي شبه القارة الهندية، التي إليها تعود أصول أكثرية الإسماعيليين المهاجرين إلى أفريقيا، انهار الراج البريطاني لتظهر مكانه دولتان قوميتان هما الهند وباكستان. وعلى صعيد القارة الأفريقية، نجد البريطانيين "يتزاحمون" لاستحواز أراضٍ أفريقية مع قوىً أوروبية أخرى منها ألمانيا وفرنسا والبرتغال وبلجيكا. ثم لم تلبث التطلعات الإمبريالية الأوروبية وما صاحبها من عمليات استعمار أن أذعنت بالنتيجة مفسحة المجال لظهور الدول القومية، ومنها دول شرق أفريقيا، تنزانيا وكينيا وأوغندا - أي المناطق التي سبق للإسماعيليين أن استوطنوها في بداية الأمر. وكانت أوروبا نفسها قد شهدت تغييرات اجتماعية - سياسية عميقة إبان القرنين التاسع عشر والعشرين. و لم يكن الإسماعيليون الذين هاجروا إلى أفريقيا واستقروا داخل القارة وعلى سواحلها محصَّنين ضد التحولات الجيوسياسية المتنوعة وما نتج عنها من آثار اجتماعية - ثقافية. ويتضح، فيما سَيَلي من هذا الفصل، أن الإسماعيليين وأئمتهم كانوا مستجيبين لهذه التحولات وسعوا إلى وضع الجماعة على قدم ثابتة في خضم هذا السياق المتغير بسرعة.

الملاحظة الثانية التي نحتاج إلى عرضها بخصوص تاريخ الإسماعيليين الذين استوطنوا في أفريقيا بعد العقد الأول من القرن التاسع عشر هي أن هذا الحدث وقع عندما كان الأئمة الإسماعيليون قد ظهروا كشخصيات عامة منذ فترة قريبة فحسب.

ويجب تذكر أن الأئمة في الفترة التي سبقت القرن التاسع عشر كانوا قد اتخذوا من فارس، ولقرون عدة، قاعدة لهم وأن اتصالاتهم مع مختلف الجماعات الإسماعيلية في آسيا الوسطى وأفغانستان والشرق الأوسط وجنوب آسيا كانت محدودة. وكانت جماعات إسماعيلية عديدة قد عاشت درجات متنوعة من العزلة عن أئمتها وأنها قد طوَّرت، نتيجة لذلك، صياغة وفهماً متباينين للإسماعيلية تلاءما مع استجابتهم لظروف محلية وإقليمية وأخرى اجتماعية وثقافية. وعلى سبيل المثال، فإن العديد من الجماعات الإسماعيلية في شبه القارة الهندية، التي منها خرجت الغالبية العظمى من الإسماعيليين المستوطنين في أفريقيا، كانت قد اعتنقت الإسماعيلية في وقت ما بعد القرن الثالث عشر نتيجة نشاطات سلسلة من الشيوخ (الدعاة – الأولياء) الإسماعيليين. وبهذا التحول، مُنحَ بعض المستجيبين لقب "خوجة"، وهو مصطلح غجراتي يقابل مصطلح "خواجا" الفارسي الذي يعني السيد أو المالك.[1] وبقيت هذه الجماعات المتحولة تمارس ديانتها بطريقة مستورة حتى القرن التاسع عشر. من هنا، فإن إسماعيليتهم (الممارسات والمعتقدات الدينية) قد تكشفت عن تعاملات معقدة متشابكة مع التقاليد الأخرى.

وعندما قام الإمام السادس والأربعون، حسن علي شاه الآغاخان الأول (ت. 1881)، بنقل مقر قيادته من فارس إلى الهند، برز الإسماعيليون الخوجة إلى المشهد العام بصورته الكاملة. وتصدى الآغاخان الأول وخلفاؤه، علي شاه الآغاخان الثاني (ت. 1885) وسلطان محمد شاه الآغاخان الثالث (ت. 1957)، خلال القرن والنصف التالي، لجمع شمل الجماعات الإسماعيلية في شبه القارة وفي أمكنة أخرى حولهم، وبدؤوا، على مدى قسم كبير من قرنين من الزمن، عمليات إصلاح لمؤسساتهم الاجتماعية وممارساتهم الدينية. وتواصلت عمليات الإصلاح هذه على يدي الإمام الإسماعيلي الحاضر، الأمير كريم الحسيني آغاخان الرابع (ولد 1936)، الذي تولى الإمامة العام 1957. وكان جزء من عملية المواءمة والتغيير التي قام بها الأئمة المتوالون في الأزمنة الحديثة قد تضمن إنشاء إطار عمل لإدارة الإسماعيليين في مختلف أنحاء العالم يُمكِّنهم من إدارة شؤونهم الجماعاتية وفقاً لأركان الإسلام الإسماعيلي وبالانسجام مع الأنظمة

1 – أنظر ف. دفتري، الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم (كمبردج، 1990)، ص. 563 – 562؛ ع. آساني، النشوة والاستنارة: الأدب الديني الإسماعيلي في جنوب آسيا (لندن، 2002)، ص. 95.

الاجتماعية – السياسية القائمة في مناطق سكنهم.

ونظراً للغياب العملي لروايات معاصرة وشاملة حول هجرة الإسماعيليين واستيطانهم في شرق أفريقيا، فإن الدراسات المتنوّعة القائمة حالياً، بما فيها هذه الدراسة، تبني على نطاق محدود من المصادر الأولية ومنها الوثائق المُعَدّة من قِبَل موظفي الدولة في كلتا فترتي الاستعمار والدولة القومية، إضافة إلى عدد محدود من الوثائق الجماعاتية المتضمنة فرمانات الأئمة المنشورة والموجهة إلى أفراد الجماعة، والروايات المتواترة شفوياً لأحفاد المستوطنين الأصليين. وتستخدم الدراسة الحالية وبشمولية أكبر، إضافة إلى هذه المواد، وثائق اجتماعية – قانونية أنتجتها حكومات فترة الاستعمار وتعرضت للحديث عن الإسماعيليين وعن الدساتير المنشورة للجماعة. غير أن هذه المصادر بحاجة لأن تُقيَّم بحكمة آخذين بعين الاعتبار سياق إنتاجها واستخدامها. وعلى سبيل المثال، من الواجب قراءة سجلات فترة الاستعمار الأوروبي متذكرين أن التصنيفات الاستعمارية للأفراد والمجموعات على أساس عرقي أو ديني أو الطبقة الاجتماعية إنما كانت، وكما تسمّيها عالمة الاجتماع واللغوية جان بلومَرِت، "هيئات وأنظمة وبنيات اجتماعية – ثقافية مصطنعة ومستوردة"، كان لها صلة محدودة بفهم الأفراد أو الجماعة لنفسها، أو ربما افتقرت إلى هذه الصلة.[1] وهكذا، فإننا نجد، فيما يخصّ حالة المصنفات القانونية التي أعدتها محاكم فترة الاستعمار في شرق أفريقيا، والتي تعتبر أحد المصادر الأولية للدراسة الحالية، أن المُدْخلات المتصلة بالإسماعيليين إنما نعثر عليها تحت عناوين كـ"خوجة" أو "الخوجة المحمديين" أو "الخوجة الإسماعيليين" أو "الإسماعيليين" أو "الشريعة المحمدية". إن مثل هذه التصنيفات لا تعكس الطريقة التي استخدمتها محاكم فترة الاستعمار في تحديد الأفراد والمجموعات وتعريفهما فحسب، ولكن الطريقة التي اختارها الأفراد لتحديد أنفسهم ضمن أوضاع هذه المحاكم. وعلى سبيل المثال، عندما يجري استخدام عبارة "خوجة" وحدها، فلا يتضح ما إذا كان الأفراد المعنيون من الإسماعيليين أو الإثني عشريين أو من أهل السنة باعتبار أن الفئات الثلاث

1 – ج. بلومارت، "أوجاما وخلق السواحلية الجديدة"، في د. باركن، مح.، الاستمرارية والاستقلال الذاتي في الجماعات السواحلية (لندن وفيينا، 1994)، ص. 67.

استعملت التسمية "خوجة" في القرن التاسع عشر والقسم الأول من القرن العشرين. وبالجملة، فإن أية دراسة لتاريخ الجماعات الإسماعيلية الاجتماعي في أفريقيا بعد العقد الأول من القرن التاسع عشر إنما هي مسعىً صعب يتطلّب استخداماً حكيماً ونقدياً لمجموعة مواد متنوعة من مصادر متنوعة عدة.

خلفية المشهد: الإسماعيليون في الهند البريطانية

حدثت الهجرات الأولى الهامة للإسماعيليين من شبه القارة الهندية إلى شرق أفريقيا في الفترة بين أوائل القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين.[1] وقد تزامنت هذه الهجرات مع فترة كانت فيها بريطانيا تعمل على مواءمة استخدام قوانينها الخاصة ومدها إلى مستعمراتها وتطوير عمليات قانونية لحكم أراضيها الواقعة فيما وراء البحار. وقد نفذت بريطانية، في الهند أولاً ثم في مختلف المحميات والمستعمرات في أفريقيا، سلسلة من التجارب التشريعية التي بقي انطباعها مستمراً في تأثيره حتى يومنا هذا.[2] وكانت الهجرات الإسماعيلية إلى شرق أفريقيا قد تزامنت أيضاً مع الفترة عندما

1 – نجد روايات عامة عن هذه الهجرات في شيرين والجي، "تاريخ الجماعة الإسماعيلية في تنزانيا" (أطروحة دكتوراه، جامعة ويسكنسون، ماديسون، 1974)؛ عزيز إسماعيل، "بعض جوانب تاريخ الإسماعيليين في شرق أفريقيا"، ورقة غير منشورة مقدمة إلى المؤتمر السنوي للجمعية التاريخية لكينيا (1972)، وعظيم نانجي، "التحديث والتغير في الجماعة الإسماعيلية النزارية في شرق أفريقيا – منظور"، **مجلة الدين في أفريقيا**، 6 (1974)، ص. 139 – 123. ونجد معلومات إضافية في أعداد من مجلات إسماعيلية بومباي وإسماعيلية أفريقيا وغيرها من المنشورات الصادرة عن الجماعة في الهند وشرق أفريقيا. وثمة شهادات شفوية هامة لإسماعيليين وأفراد من جماعات أخرى وردت في سينثيا سَلفَادوري، أتينا في سفن عَدَوْلية [بصارية واحدة] (نيروبي، 1996). وحول مسوحات كلاسيكية للهنود (المشار إليهم بالآسيويين أيضاً)، بمن فيهم الإسماعيليون في شرق أفريقيا، أنظرروبرت ج. غريغوري، **الهند وشرق أفريقيا: تاريخ علاقات عرقية ضمن الإمبراطورية البريطانية 1939 – 1890** (أكسفورد، 1971)، وج. س. مَنغات، **تاريخ الآسيويين في شرق أفريقيا من 1886 إلى 1945** (أكسفورد، 1969).

2 – هـ. ف. موريس، "تقبل القانون الهندي ورفضه"، في هـ. ف. موريس وج. س. ريد، مح.، **"الحكم غير المباشر والبحث عن العدالة، مقالات في التاريخ القانوني لشرق أفريقيا"** (أكسفورد، 1972)، ص. 109 وما بعدها؛ ريتشارد روبرتس وكريستين مان، "القانون في أفريقيا الاستعمارية"، في ك. مان ور. روبرتس، مح.، **القانون في أفريقيا الاستعمارية** (لندن، 1991)، ص. 5؛ أ. شودان، "النصُّ القانوني لمسألة الجماعة: تحديد تعاونية الخوجة"، **مجلة العلوم الاجتماعية الهندية**، 1 (1999)، ص. 147 وما بعدها؛ أ. شودان، **مسألة جماعة: المجموعات الدينية والقانون الاستعماري** (كلكتا، 2001)، ص. 6.

أقدم الأئمة الإسماعيليون النزاريون، بدءاً بحسن علي شاه، آغاخان الأول، على نقل مقر قيادتهم من فارس إلى الهند حيث شرعوا بتوطيد جماعة أتباعهم المتنوعين ثقافياً واجتماعياً والمتواجدين على أرض شبه القارة الهندية وغيرها من الأماكن.[1]

وتُؤكد أمريتا شودان بأنه إبان القرن التاسع عشر، أدى التفاعل بين النشاطات الإصلاحية للأئمة الإسماعيليين والتصنيف البريطاني لشعوب الهند وفقاً للفهم الاستعماري للطبقة الاجتماعية والدين والفرقة إلى تحويل جماعات الخوجة من "مجموعة طبقية" إلى "فرقة مسلمة" هي الإسماعيليون الخوجة. وقد عدَّل هذا التحول بصورة عميقة هوية الخوجة وأشكال حكمهم الجماعاتية.[2]

كان الخوجة ينتمون إلى طبقة تجارية حضرية أو شبه حضرية اتخذت غجرات مقراً لها، علماً بأنهم كانوا في الأصل قسماً من طبقة تجار اللوهانا الهندوسية. ويُظَن أنهم اعتنقوا الإسلام الإسماعيلي في وقت ما بين القرنين الرابع عشر والخامس عشر بفضل نشاط الداعي البير (الشيخ) صدر الدين (ت. حوالي 1416 – 1369)، الذي يُنسَب إليه أيضاً فضل منح المجموعة لقب خوجة المعروف عموماً بأنه مصطلح متبادل مع عبارة خواجا الفارسية وتعني "المالك" أو "السيد". ونتيجة لتعرضهم لأعمال الاضطهاد المتكررة على أيدي الحكام المسلمين الهنود في فترات مختلفة من تاريخهم، فقد برز الخوجة بحلول القرن التاسع عشر وهم يمارسون شؤونهم الدينية والجماعاتية بطريقة تحمل طابع السرية، و (ربما اعتادوا لأجيال عدة) العيش ملتزمين التقية (ستر المعتقدات من باب الحيطة والحذر) بدرجات متفاوتة. وكان ظواهر موار قد أكد أن الخوجة أنشدوا الجنان (قصائد شعرية دينية ذات طبيعة تعليمية باطنية) التي نظمها شيوخهم بلغات ولهجات محلية متنوعة من شمال الهند بما في ذلك السندية والغجراتية والبنجابية في

1 – دفتري، الإسماعيليون، ص. 513 وما بعدها؛ الفترة التي تغطيها الدراسة تتزامن مع إمامة حسن علي شاه، آغاخان الأول، الذي أول ما جاء إلى بومباي العام 1848 وتوفي فيها سنة 1881، وآغا علي شاه، آغاخان الثاني (ت. 1885) وسلطان محمد شاه، آغاخان الثالث (ت. 1957). وللتعرّف على المجموعات المتنوعة التي وُجدت تحت المظلة الإسماعيلية للخوجة خلال تلك الفترة، أنظر على سبيل المثال، ظواهر موار، "نقاشات تاريخية ودينية بين الإسماعيليين الهنود، 1920 – 1840"، في ماريولا أوفريدي، محر.، شجرة البنيان: مقالات في الأدب المبكر باللغات الهندو –آرية الجديدة (نيودلهي وفينيسيا، 2000)، م. 1، ص. 153 – 131.

2 – شودان، "النص القانوني لمسألة جماعة"، ص. 151 – 137؛ شودان، مسألة جماعة.

جلساتهم الخاصة، ولا سيما في سياق مساجدهم، الجماعة خانا (أو قاعات الاجتما ع والعبادة)، وأنهم ساروا على" نهج الممارسة الشيعية في إقامة الصلاة ثلاث مرات يومياً، والإيمان بالله والنبي محمد والإمام علي".[1] أما من حيث الظاهر، فقد "حمل العديد من الخوجة أسماء هندوسية وكان لباسهم من زيٍّ شبيه بلباس اللوهانا الهندوس وتبنوا قانون الملكية الهندوسي، لكنهم مارسوا أيضاً عادة الختان وفضلت الأغلبية منهم إقامة طقوس الزواج والجنازة على أيدي رجال دين من الملا السنة المحليين".[2] ومن هذه الناحية، لم يختلفوا عن عدد من المجموعات المنتمية إلى العائلة ذاتها في شبه القارة كالنزاربانثيين والإمام شاهيين والبَرمَتيين والمولاويين والشمسيين الذين سبق لأجدادهم أن اعتنقوا الإسلام الإسماعيلي أيضاً على أيدي سلسلة من الشيوخ الإسماعيليين من أصحاب الشخصيات الكارزماتية أو الفذة.[3] وتوحي ممارساتهم الطقسية وأساطيرهم وأدبهم الديني المقارن بأنه من الممكن اعتبار جميع هذه المجموعات، بمن فيها الخوجة، من معتنقي "الساتبانث" (أو الصراط الصحيح)، التقليد الذي تفاعل مع المعتقدات والممارسات الإسلامية الإسماعيلية وتلك الخاصة بأشكال محلية محددة من الدين ومنها الهندوسية.[4]

وسيراً على نهج عزيز إسماعيل،[5] اقترحت دومينيك – سيلا خان بأن الحدود التي وقف عندها الخوجة والمجموعات الساتبانثية الأخرى فيما يتعلق بالممارسات الدينية، إضافة إلى استخدامهم الاستراتيجي لمبدأ التقية، لم يهيئا الفرصة لمثل هذه المجموعات لتفادي الاضطهاد فحسب، وإنما مكناها أيضاً من حشد المصادر الفكرية لتقاليد مختلفة، والمناورة بين التكوينات الاجتماعية – الثقافية للطبقة الاجتماعية وتلك التي للدين، والعمل في بعض الأحيان كجسر اتصال بينها.[6] لكن المرونة في التعبير الديني عن هوية الخوجة التي سادت حتى تلك الفترة أصبحت أمراً مُشْكِلاً في القرن التاسع عشر. ففي

1 – موار، "نقاشات تاريخية ودينية"، ص. 133.

2 – المصدر السابق، ص. 133.

3 – دومينيك –سيلا خان، تجاوز العتبة: فهم الهويات الدينية في جنوب آسيا (لندن، 2004)، ص. 28 – 29، 50 – 46.

4 – أنظر دفتري، الإسماعيليون، ص. 485 – 484.

5 – عزيز إسماعيل، الفن الشعري للتجربة الدينية: السياق الإسلامي (لندن، 1998)، ص. 40.

6 – خان، تجاوز العتبة، ص. 50.

هذه الفترة خضعت الولايات الهندية للحكم البريطاني. وقامت صيغ السيطرة والإدارة البريطانية على أساس الكتب والأدلة القانونية التي بنت على نصوص مرجعية مختارة إلى جانب الممارسات المعتادة للمجموعات المحلية. وكانت العمليات المتبعة في تطوير هذه المواد التشريعية (أو ما أصبح يُشكِل جمعياً "القانون الأنجلو-هندي") قد خانت الانشغال الذي استحوذ على المسؤولين البريطانيين كوارن هاستنغز، الحاكم العام الأول للهند (1775 – 1773) والمقيم في البنغال، نتيجة محاولتهم تحديد صيغ "الرشدية" أو " الأرثوذكسية"، و"المحض" و"الأصلي" لكل من "الإسلام" و"الهندوسية".[1] وجرى تطوير هذه الصيغ المثالية وفقاً للفهم الأوروبي الغربي للدين ولتشريعات المجموعات الدينية. وعلى سبيل المثال، قالت كاريسا هيكلنغ ما يلي بخصوص المسلمين:

رأى المسؤولون البريطانيون في الإسلام نظاماً تشريعياً يعكس نظامهم الخاص. ولذلك، كانت الشريعة، في معظمها، قانوناً إسلامياً تجب موازنته مباشرة بمجموعة من الفروض التشريعية التي يمكن للقضاة البريطانيين استخدامها في الحكم في نطاق واسع من القضايا الشخصية. ومصادر التشريع الإسلامي المعروفة هي القرآن والسنة والشريعة [أو الرسالة والفقه الإسلاميين]. وأصبح علماء الدين من القرنين الثامن والتاسع "مرجعيات فقهية" للاستشارة. وأصبحت فتاوى هذه "المرجعيات الفقهية" تُعامل معاملة "الأسبقيات" القانونية، ورسائلهم بمثابة "النصوص التشريعية الرسمية".[2]

وكانت أنماط العمليات هذه هي التي قررت الاتجاه الذي كان سيتجه إليه المشروع الاجتماعي – القانوني للبريطانيين على أرض شبه القارة الهندية وفي أمكنة أخرى من الإمبراطورية البريطانية.[3]

وعندما بدأ تطبيق هذه القوانين على نطاق واسع في مختلف أنحاء الهند البريطانية خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، وجد المسؤولون البريطانيون مجموعات

1 – من أجل ملخّص لهذه التطورات أنظر كاريسا هيكلنغ، "حرمان البنات من الميراث: تطبيق قانون التوريث الهندوسي على جماعة الخوجة المسلمة في غربي الهند، 1937 – 1847" (رسالة ماجستير، جامعة مَنيتوبا، 1998)، ص. 65 – 61؛ خان، تجاوز العتبة، ص. 70.

2 – هيكلنغ، "حرمان البنات"، ص. 63.

3 – طبقاً لسميرة شيخ، فإن حالة مشابهة كانت قد حدثت في ظل حكم المُغول عندما أُجبرت مجموعات ساتباناثية أخرى كالإمام شاهيين على الجهر بانتمائها الديني، كما حصل مع الإسماعيليين البهرة الطيبيين (مراسلات شخصية، 13حزيران 2006).

محلية عدة لا تندرج ممارساتها ولا قوانينها الخاصة بالأحوال الشخصية بصورة كاملة ضمن التصنيفات القانونية المقررة "للمحمديين" (المسلمين) أو "الجينتو" (الهندوس). من هنا، كان النظام القانوني في مناطق مثل رئاسة بومباي يُفسِح المجال للمجموعات الواقفة عند الحد لمواصلة العمل كهيئات قائمة على الطبقة الاجتماعية ذات تقاليد راسخة وعادات سائدة بغض النظر عن التقليد الديني (مسلم/هندوسي) الذي يمكن أن ننسُب إليه مثل هذه العادات بصورة مثالية.[1] وبالنسبة للخوجة، خصوصاً فيما يتعلق بأسبقية "العُرْف" أو "القانون العرفي" على "القانون أو الشريعة الدينية"، فقد تم تثبيت ذلك في الأحكام الصادرة عن القاضي إرسكين بيري في قضيتين قانونيتين تتعلقان بحق الأنثى في الميراث قُدمتا إلى المحكمة العليا في بومباي سنة 1847. وكان حكم القاضي بيري في هاتين القضيتين هو أن "العُرْف المشتق من الهندوسية" الخاص بالخوجة والقائل بحرمان الإناث من "أية حصص من أملاك والدهم عند وفاته"، كان يجب أن يحافظ على أسبقيته على ما كان مرسومٌ عرفياً في الشريعة. وصدرت أحكام بيري على الرغم من تصنيف الخوجة كمجموعة مسلمة قائمة على قاعدة طبقية وأن الآغاخان الأول قد عبّر، من خلال ممثليه في المحكمة، عن دعمه لتطبيق الشريعة في مثل هذه المسائل.[2]

جاءت دعوى 1847 القضائية في وقت كان الآغاخان الأول قد أكّد فيه حقه الكامل في القيادة على الخوجة. فقد تعرض لتحدٍ علني من قبل منشقين من داخل تجمع الخوجة عُرِفوا في البداية باسم بارباي (أو الأخوةِ الإثني عشر) ثم بحزب الإصلاح الخوجوي فيما بعد. وتمخضت هذه التحديات الداخلية عن دعم جماعة البارباي لسلسلة من الدعاوى القضائية ضد الآغاخان الأول تضمنت "قضية الخوجة الكبرى" لعام 1851 و"قضية الآغاخان" المشهورة لعام 1866.[3] جاءت قضية 1851، وهي التي تولى الحكم فيها إرسكين بيري مرة أخرى، ضد الآغاخان الذي سبق له أن أكّد حقوقه في إدارة شؤون أملاك الجماعة وفي الواجبات المالية الدينية وتعيين المكيين (الخزَنة أو المشرفين

1 - هيكلنغ، "حرمان البنات"، ص. 66 - 65.

2 - أنظر إرسكين بيري، قضايا توضيحية للحياة الشرقية: تطبيق القانون الإنكليزي في الهند (ط. 2، نيودلهي، 1988)، ص. 111؛ هيكلنغ، "حرمان البنات"، ص 66، 72، 79.

3 - و. إي. هارت، مح.، تقارير محكمة بومباي العليا م. 12، القسم 2 (1876)، ص. 363 - 323. ويقدم التقرير نفسه إشارة إلى جماعة في زنجبار أعلنت عن ولائها للآغاخان عبر التوقيع سنة 1861 (ص. 350 - 349). أنظر دفتري، الإسماعيليون، ص. 516 - 515.

الماليين) والكامديين (مساعدي المشرفين) في مساجد (أو جماعة خانا) الخوجة وليس بالأحرى انتخابهم. وكان القاضي بيري قد حكم في هذه القضية، كما في قضية 1847، لمصلحة الممارسة العُرفية. وجاءت أحكام 1847 و1851 لتلازم الإسماعيليين الخوجة وأئمتهم خلال السنوات التي ستعقب ذلك على كلا جانبي المحيط الهندي الغربي. وبالجملة، فقد سعى بعض الخوجة خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر إلى تأييد جوانب من توصيف الحد الذي لا يجوز تجاوزه. فإذا ما واجهوا تحدياً في ذلك، كان بإمكانهم الاعتماد على النظام القضائي البريطاني المتعاطف لدعم عدد من ممارساتهم العُرفية، على الرغم من آراء وأقوال الآغاخان.

غير أن الحالة تغيّرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فكانت الهند قد أصبحت في تلك الفترة جزءاً كاملاً من الإمبراطورية البريطانية، و لم يعد البريطانيون يتسامحون مع المجموعات الواقفة على الحد حيث طالبوا بمزيد من الوضوح حول من هو الهندوسي ومن هو المسلم. ولا شك في أن التغيير في السياسات البريطانية قد ساهم بوضوح في الأحكام الصادرة في قضية الآغاخان لعام 1866 والتي رفعتها جماعة البارباي ضد الآغاخان. فمن حيث الظاهر، كانت القضية تتعلق بنزاع بين جماعة البارباي وبين الإمام حول ملكية جماعة الخوجة في بومباي. لكن القضية شكلت تحدياً أعمق لسلطة الآغاخان من جانب جماعة البارباي الذين نُبذوا سنة 1862 من التجمع الأكبر للخوجة في بومباي نتيجة رفضهم التوقيع على وثيقة وزعها الآغاخان في بومباي تثبّت سلطته كزعيم ديني وأوجزت الممارسات الدينية التي كان على الجماعة التمسك بها بأنها تلك التي كانت للإسماعيليين الإماميين الشيعة. وهكذا، فقد زعمت جماعة البارباي خلال جلسات الاستماع في قضية 1866 بأن الخوجة كانوا من أهل السُنّة وليسوا شيعة، وذلك من أجل الطعن بسلطة الآغاخان الأول عليهم وبالدور الذي كان يقوم به في نطاق من شؤونهم الجماعاتية، بما في ذلك حقه في جمع الواجبات الدينية من أفراد الجماعة والاستفادة من أملاك الجماعة العامة. وعلى الرغم من الجهود التي بذلتها جماعة البارباي، إلا أن المحكمة التي ترأسها القاضي السير جوزيف آرنولد حكمت لمصلحة الآغاخان. هذا بالإضافة إلى أن نص حكم آرنولد تضمن ما يُفيد بأن الخوجة أصبحوا مصنفين بصورة قطعية كشيعة إسماعيليين:

> فرقة من أناس كان أجدادهم من الهندوس في الأصل واعتنقوا مذهب الإسماعيليين الإماميين الشيعة والتزموا به، وكانوا على الدوام وما يزالون مرتبطين بروابط الولاء الروحي مع أئمة الإسماعيليين بالوراثة.[1]

وكان ذلك يعني أن الآغاخان الأول، الذي قال بانتسابه المباشر إلى أئمة الإسماعيليين النزاريين من فترة ألموت، أصبح مُعتَرَفاً به شرعياً زعيماً دينياً للخوجة الشيعة الإسماعيليين، وصارت له الكلمة النهائية في كل ما يتعلق بشؤون جماعتهم.

أما فيما يتعلق بأولئك الذين تمسكوا بمعارضتهم للآغاخان بعد هذه القضية، فقد تبنوا الإسلام السني وأصبحوا يُعرفون بالخوجة السنة. بينما اختار آخرون ممن كانت لهم شكاوى ومظالم الانضمام إلى جناح الآغاخان لبعض الوقت، ثم خرجوا بالنتيجة من الإسماعيلية وتحولوا إلى الشيعة الإثني عشرية، حيث شكلوا جماعة الخوجة الإثني عشرية. وصار بإمكان الخوجة، الذين وقفوا مع الآغاخان في تلك الفترة، أي الإسماعيليين الخوجة، التخلي بصورة نهائية عن كل أشكال التقية وعن نموذج وجودهم كجماعة تقف على الحد، وتبني تقاليد وتواريخ الأجيال الأقدم عهداً من الإسماعيليين الإماميين الشيعة كجزء من تراثهم الديني، وخاصة الركن المتعلق بضرورة وجود مرشد حاضر (الإمام الحاضر) في شخص الآغاخان. وهكذا، فقد كانت قضية 1866، بالنسبة للإسماعيليين الخوجة، مؤشراً على انبلاج فجر عهد جديد في تطورهم كجماعة دينية في الهند البريطانية.[2]

1 – نقرأ في حكم آرنولد كما ورد في تقارير محكمة بومباي العليا (1876) أن: [الخوجة كانوا] "في الأصل هندوساً من طبقة تجارية ويقيمون في قرىً وبلدات في السند العليا... وتحولوا [إلى إسلام المعتقد الشيعي الإسماعيلي] على يدي البير صدر الدين [الداعي الخراساني المرسل من قبل أحد أجداد الآغاخان] قبل حوالي 400 سنة"، ص. 343؛ أنظر أيضاً آصف فيضي، قضايا في الشريعة المحمدية من الهند وباكستان (أكسفورد، 1965)، ص. 545.

2 – قضية محكمة عُرضت سابقاً سنة 1847 (أنظر بيري، قضايا توضيحية للحياة الشرقية، ص. 114 – 110)، ونوقشت في مكان لاحق وتتعلق بعادات الخوجة وأعرافهم مهّدت الطريق لقضية 1866. هارت، مح.، تقارير محكمة بومباي العليا، ص. 363 – 323. وذكر حاتم م. أميجي، "بعض الملاحظات حول الانشقاقات الدينية في شرق أفريقيا من القرن التاسع عشر"، مجلة دراسات تاريخية أفريقيا، 4 (1971)، ص. 608 ،605، جماعة أصغر حجماً وتعود إلى وقت مبكر، 1820، وذلك اعتماداً على دليل مقدّم في قضية 1866 وعُثر عليه في الأرشيف الوطني لتنزانيا (ج 9/41)، وقائمة بأسماء المكيين والكامديين من سنة 1838 من إعداد الجمعية الإسماعيلية لدار السلام. وتقدّم شودان، مسألة جماعة، ص. 116 – 83، مناقشة مفصلة للقضية بناء على تقارير المحكمة ومصادر أرشيفية.

أما بالنسبة لشودان، فإن تفكك تجمع الخوجة وتحوله الاجتماعي – القانوني من تجمع توجهه الطبقة الاجتماعية ويتصف بشيء من الهوية المرنة والارتباطات المتعددة إلى سلسلة من الفرق المحددة عن قرب ولكل واحدة منها تقليدها الديني الخاص لم يكن يعني سوى أن الخوجة الذين تمتعوا حتى تلك الفترة بتقليد قوي من الحكم والسيطرة الذاتية، قد فقدوا، وإلى الأبد، قدرتهم على إدارة شؤونهم بصورة مستقلة عن الدولة المستعمرة. لقد أصبح الإسماعيليون الخوجة في تلك الآونة محدّدين ومقوننين بالشروط التي أوجزتها المحكمة البريطانية، وأن أي نزاع بين أفرادهم كان يمكن أن يُعالج قانونياً من قبل القضاء البريطاني بموجب شروط يقبل بها القضاء نفسه. يضاف إلى ذلك أن المحكمة البريطانية، ونتيجة قضية 1866، كانت قد وفرت للإمام الإسماعيلي الوسائل القانونية لدعم معايير العضوية الرسمية للجماعة والشروط التي بها يتم الحفاظ على سلطته الخاصة على الإسماعيليين الخوجة دون تحديات إضافية. وباختصار، فقد أصبح الإسماعيليون الخوجة كياناً اجتماعياً – قانونياً يمكن للدولة حكمه.

الارتباطات القضائية: إشارات إلى شرق أفريقيا في قانون القضايا الأنجلو – هندي

كنا قد ذكرنا أعلاه أن القانون البريطاني اعترف سنة 1866 بصورة حاسمة بالإسماعيليين الخوجة في الهند كفرقة مسلمة شيعية مميّزة تحت زعامة الآغاخان الأول. وكانت جلسات استماع المحكمة قد شهدت تقديم معلومات إلى المحكمة بخصوص الديموغرافيا المعاصرة للإسماعيليين الخوجة في الهند تضمّنت بعض أولى المعلومات الديموغرافية المفصلة المتوفرة حول الإسماعيليين الخوجة الذين استوطنوا زنجبار على الساحل الأفريقي الشرقي. يقول تقرير المحكمة:

> في السند، يصل عددهم، كما يبدو من الدليل في هذه القضية، إلى 2800 بيت أو أسرة، وفي كاتيور حوالي 5000 أسرة. غير أنه لم يرد ذكر لرقم في كَتش وغجرات، ولو أن العدد لا بد أن يكون كبيراً؛ وكانت بوج، عاصمة كَتش، واحدة من أماكن إقامتهم الرئيسية. ونجد في زنجبار (على

> الساحل الأفريقي) 450 أسرة من الخوجة – وفي مسقط 400 – وهكذا. أما في بومباي وجوارها الداني فربما يصل العدد إلى حوالي 1400 أسرة، منها حوالي 400 أسرة تقف مع المدعين [ضد الآغاخان] والباقي مع الآغاخان.
>
> لكننا لا نجد خارج حدود بومباي وجوارها المباشر أي خلاف في الرأي الديني يبدو أنه تفشى بين الخوجة. إن الأكثرية الكاسحة من جماعة الخوجة في جميع أنحاء الهند والشرق، باستثناء بومباي، هم من أنصار الآغاخان المتحمّسين: ولتقديم توضيح (يبدو بأنه كان عادلاً) من دليل الشاهد رقم 23، يظهر أن 445 أسرة من أصل 450 يشكلون إجمالي جماعة الخوجة في زنجبار كانوا قد وقعوا مؤخراً (1861) على عريضة ولاء للآغاخان ولما يمثله من آراء.[1]

وفي حين لا نجد نصاً صريحاً في تقرير القاضي، إلا أن قبول المحكمة بدليل من زنجبار كان سيبدو أمراً مسموحاً باعتبار أن زنجبار كانت قد أصبحت عملياً، بحلول 1866، جزءاً من الإمبراطورية البريطانية، على الرغم من بقاء سلطان زنجبار حاكماً عليها.[2] وكان قد سبق للبريطانيين أن أنشأوا حضوراً قضائياً لهم في زنجبار منذ العام 1839 "واستمر هذا الحق في معاهدة 1866 [بين سلطان زنجبار وبريطانيا]".[3] وعلى الرغم من عدم اعتبار المستوطنين الهنود رعايا بريطانيين في زنجبار قبل 1870، إلا أن محكمة القضاء العليا في بومباي كانت قد أصبحت، بحلول العام 1866، بمثابة محكمة استئناف لمحكمة زنجبار، وكان "لديها السلطة" لتثبيت أو نقض "الحكم والعقوبة المفروضة" في بعض القضايا الجنائية والمدنية المحسومة من قبل محكمة القنصل البريطاني في زنجبار.[4] إن تقرير

1 – تقارير محكمة بومباي العليا (1876)، ص. 344.

2 – نجد مناقشات مستفيضة لتاريخ تطور النشأة السياسية لزنجبار في أ. شريف، عبيد وتوابل وعاج في زنجبار (ط. 2، لندن، 1990)، وشريف وفيرغسون، مح.، زنجبار تحت الحكم الاستعماري (لندن، 1991).

3 – ويليام موريسون، التقارير القانونية لمحمية زنجبار، مجلد 1 (1868 – 1919) (لندن، 1919)، ص. viii.

4 – غريغوري، الهند وشرق أفريقيا، ص. 22 – 21؛ موريسون، التقارير القانونية لمحمية زنجبار، ص. ix؛ أميجي، "بعض الملاحظات"، ص. 609، حيث يقول إنه بين العامين "1840 و1850، ثار جدل كبير حول ما إذا كان الخوجة والبهاتيا تحت سلطة السلطان أم القنصلية البريطانية". فإذا ما كان غريغوري محقاً في ذلك، فإن الحالة قد توضّحت إذاً العام 1870. وفي جميع الأحوال، فإن قبول دليل من أفراد مقيمين في زنجبار، أو حولهم، ما كان ليكون مسموحاً لولا وجود بعض الأسباب القانونية لفعل ذلك.

المحكمة يوحي بكل تأكيد بأن الدليل المتعلق بأفعال وآراء أفراد جماعات الإسماعيليين الخوجة في زنجبار كان يُعتبر ذا صلة على أساس أن هذه العائلات كانت قد هاجرت من الهند وشكلت جزءاً مما قد يُسمى اليوم "بالإسماعيليين الخوجة في الشتات".

إن ما يظهر في تقرير المحكمة أيضاً هو أنه عندما شرع الآغاخان الأول في تحقيق سلطته على الجماعة سنة 1861 عن طريق عريضة، فإن كلا الطرفين المؤيد والمعارض بين جماعة الخوجة تواجدا على كلا جانبي المحيط الهندي الغربي.[1] وطبقاً لحاتم أميجي، ثمة إمكانية بأنه ربما كان لتلك العائلات المقيمة في زنجبار ورفضت التوقيع على ولائها للآغاخان سنة 1861 علاقات عمل وثيقة الصلة مع خوجة من جماعة البارباي الذين رفعوا الدعوى القضائية لعام 1866.[2] ويبدو أميجي على يقين أكبر بأن الحركات الانشقاقية اللاحقة والدعاوى القضائية التي رفعها أفراد من جماعة الخوجة الإسماعيليين في زنجبار كانت تأتمر "بتجار زنجبار البارزين الذين كانوا قد عادوا من الهند منذ فترة قريبة بعد فصلهم من الجماعة سنة 1877، وإعلانهم ملاحدة من قبل جماعة [الإسماعيليين] الخوجة في بومباي".[3] وسيجري البحث في واحدة من هذه الدعاوى في مكانها المناسب أدناه. ويكفي القول هنا إنه وجدت مشاركات دينية وروابط اقتصادية مستمرة بين أفراد جماعات الخوجة في شرق أفريقيا والهند، وهي التي ربما ساهمت في دعم بعض القرارات القضائية المتخذة ضد قادة إسماعيليين وأفراد من الجماعة من كلا جانبي المحيط الهندي الغربي على مدى القرنين التاسع عشر والعشرين.

ثمة دليل إضافي على اعتراف المحاكم البريطانية بالروابط بين الجماعات الإسماعيلية في الهند وشرق أفريقيا يتضح من خلال قضية "هيربائي ضد غوربائي" المقدمة بداية في محكمة بومباي العليا بين 1873 و1874، ثم كقضية استئناف العام 1875. وهذه القضية الشبيهة بقضية 1847 المذكورة أعلاه، تضمّنت أيضاً موضوع حق الأنثى بالميراث. وكانت المسألة تتعلّق هذه المرة بالوراثة مع عدم وجود وصية بموجب عُرف الإسماعيليين الخوجة، وعلى وجه التحديد حق الأم في إدارة عقار لولدها المتوفى ومدى أفضليته

1 – أميجي، "بعض الملاحظات"، ص. 610. وينصُّ أميجي خطأً على أن هذا الفعل كان لآغاخان الثاني.
2 – المصدر السابق، ص. 610.
3 – المصدر السابق.

على حق الأرملة في الحالة التي لا تتضمن قضية ذكورية.[1] ومرة أخرى نجد أن الحكم قد استند، وكما كان الحال في قضية الآغاخان للعام 1866، إلى ممارسات ووجهات نظر الإسماعيليين الخوجة في زنجبار، ولو كان ذلك مع وقف التنفيذ.[2] وعلى سبيل المثال، قال القاضي السير تشارلز سارجنت في جلسة الاستماع الأولية العام 1874:

> مما لا شك فيه أنه قد توفر لدينا الآن قدر هام من الأدلة في هذه القضية لإظهار كيف أن الأكثرية العظمى من الجماعة ترى أن الأم هي من يجب أن تدير الملكية، تفضيلاً على أرملة بلا أولاد، وفقاً للعُرف المتبع من قبل طبقتهم (طالما لم يتوفر أي دليل أمام المحكمة). وأن الجماعات في كل من بومباي وزنجبار كانت تتبنى ذلك العُرف بلا استثناء، في هذه الحالة وفي جميع حالات التحكيم الخاصة أيضاً. والقضايا التي أشرت إليها في مناقشة دليل المكي والكامديا تؤسس بصورة مُرضية لهذا الأمر فيما يتعلق ببومباي. أما فيما يتعلق بزنجبار، فإن الدليل لم يكن مُرضياً لهذه الدرجة بسبب صعوبة اختبار دقة المقولات، وإنما لأن الشاهد الذي أعطى المعلومات كان تاجراً يتمتع بمركز محترم، وأن أقواله بخصوص العُرف لقيت تأييداً عاماً من المكي، ولا سيما فيما يتعلق بإحدى الحالات التي أوردها هو نفسه. وبالجملة، إذا ما نظرنا إلى الصلة الوثيقة بين الخوجة في بومباي وخوجة زنجبار، فإننا لن نجد تبريراً لإهمال ذلك الدليل كما أعتقد.[3]

وكان الافتراض الذي اعتمده القاضي يقول بأن عادات الخوجة في زنجبار هي بلا استثناء عادات أولئك المقيمين في الهند. والمسألة الأساسية هنا هي أنه بغض النظر عن قضية 1866 التي تمّ الاعتراف فيها بالآغاخان كصاحب السلطة النهائية في الجماعة، إلا أنه في بعض حالات الممارسة العُرفية للإسماعيليين الخوجة، كمسألة الميراث، نجد ثمة إمكانية للجوء إلى المحاكم البريطانية. فالقضية لا تُظهِر علاقة جدلية بين الحكم –

1 – "الاستئناف رقم [255] 2 تموز 1875"، في هارت، مح.، تقارير محكمة بومباي العليا، ص. 322 – 294.
2 – المصدر السابق، ص. 317، 313، 310.
3 – المصدر السابق، ص. 317.

الذاتي الجماعاتي والقانون الاستعماري فحسب، ولكنها تُلقي بالضوء على المبادئ أيضاً، أي القانون العُرفي الذي اعتاد واضعو القانون الاستعماري استعماله لتنظيم الممارسة الجماعاتية. من هنا كان موقف كبير القضاة ويستروب أثناء الاستئناف الذي أعقب ذلك سنة 1875 والمؤيد "لأعراف" الخوجة باعتبارها ذات مكانة أعلى من القانون "الهندوسي" أو "المحمدي" في المسائل المتصلة بالوراثة من غير وصية. فقد قال:

> عند النظر في مسألة اعتماد العُرف في قضية خاصة بالمحمديين الحقيقيين أو الهندوس، انتهجنا دائماً نهج العقيدة التي وضعها المجلس الخاص، وهي أنه على الفريق الذي يسعى لتأسيس عُرفٍ مختلف عن القانون العادي لجماعته إثبات أن هذا العُرف قديم وثابت ويُعتبر مُلزماً من ناحية قانونية.[4]

ومع أن الدليل هو ليس كذلك عموماً كما في قضايا المحمديين الحقيقيين أو الهندوس حيث ستكون كافية إقامة عُرفٍ قديم وثابت، إلا أننا يجب أن نؤمن، كما أعتقد، بالاكتفاء بإقامة العُرف في الجماعة، كهذه، على أن يكون في منتصف المسافة بين المحمديين والهندوس. ونعتقد في ظل مثل هذه الظروف بوجوب قيام المحاكم بالعمل بناء على برهان مُقنع بأن العُرف كان موجوداً لمدة لا بأس بها، وأنه كان مقبولاً عموماً من قبل الأكثرية العظمى لجماعة الخوجة.[5]

ويُضافُ هنا القول بأن مسألة أي قانون يحكم الوراثة بين الإسماعيليين الخوجة (ولدى مجموعات مشابهة كالميمونيين الكاتشيين) في الهند سبق أن أُثيرت العام 1847 في قضية "هيربائي وآخرين ضد سونَبائي" التي حكم فيها بيري.[6] وطبقاً لدفتري، فإن موقف الآغاخان الأول من هذه المسألة تحدد بالقول إن ميراث الأنثى عند الإسماعيليين الخوجة يجب أن يخضع لوجهة نظر الشريعة الإسلامية.[7] وعلى

4 – المصدر السابق، ص. 320 – 319.
5 – المصدر السابق، ص. 322.
6 – بيري، قضايا توضيحية للحياة الشرقية، ص. 115 وما بعدها.
7 – دفتري، الإسماعيليون، ص. 515 – 514. وطبقاً لدفتري، فإن آراء الآغاخان بخصوص هذه المسألة تمثلت في المحكمة بشقيقه، محمد باقر خان (ت. 1879).

الرغم من هذا الموقف الرسمي للإمام الإسماعيلي، إلا أن بيري أيّد سنة 1847 عُرفَ الخوجة السائر على نهج قوانين الوراثة الهندوسية.[1] وبالفعل، فقد تزامن وصول الآغاخان الأول وسياساته إلى الهند مع بدء اختبار الشؤون القانونية والعُرفية للخوجة لطور مؤقت جديد. وكائناً ما يكون الأمر، فالظاهر أن دور العُرف كان من الأهمية بمكان بالنسبة لبيري بحيث إن مقولته الأخيرة في الحكم الصادر عنه تضمّنت تأنيباً قاسياً "لمحاولات تلك الفتيات الشابات [أي المدّعيات] للإخلال بمجرى الوراثة الذي ساد بين أجدادهم [من الخوجة] لمئات عدة من السنين"، ويطالبهن بدفع "ثمن تجربة فاشلة".[2] وكما سنرى، فإن كلا الجوانب الجوهرية للقضية ومبدأ الحكم لمصلحة القانون العُرفي، وخاصة في مسائل وراثة الأنثى، كانت ستبقى قضية بالنسبة للإسماعيليين الخوجة في شرق أفريقيا في العقود اللاحقة.

الارتباطات القضائية: إشارات إلى الهند في القانون الاستعماري لشرق أفريقيا

كانت زنجبار المكان الذي صاغ فيه البريطانيون أولى الصلات القانونية بين شرق أفريقيا والهند. وكما ذكرنا أعلاه، كانت زنجبار قد أصبحت في العام 1866 مقراً لأول محكمة قنصلية بريطانية. وقد عزّزت التطورات اللاحقة علاقات زنجبار بالمحكمة العليا في بومباي. وحدث بين عامي 1897 و1914 أن قامت المحكمة في زنجبار بدور المحكمة العليا التي كانت تستطيع الاستماع لدعاوى استئنافية من مناطق أخرى في شرق أفريقيا. لكن بالرغم من مكانتها، فقد كان بالإمكان تقديم طلبات استئناف إضافية إلى بومباي ومن ثم إلى المجلس الخاص في انكلترا. وبعد عام 1914، أي بعد استيلائهم على المزيد من الأراضي في شرق أفريقيا (على سبيل المثال على مستعمرة ومحمية كينيا ومحمية أوغندا ومنطقة تنجانيقا)، أنشأ البريطانيون محكمة استئناف لشرق أفريقيا كانت تعقد جلساتها في أنحاء مختلفة من المنطقة وكان يحقّ لها رفع الاستئناف مباشرة إلى المحكمة العليا

1 – بيري، قضايا توضيحية للحياة الشرقية، ص. 110.
2 – المصدر السابق، ص. 129.

في بومباي والاستئناف النهائي إلى المجلس الخاص في انكلترا. وعلى الرغم من قطع الصلات الرسمية بالمحكمة العليا في بومباي خلال العقود الأولى من القرن العشرين، إلا أن إدخال التشريعات الهندية (أي القوانين الأنجلو-هندية) ومواصلة استخدامها في المحاكم الجنائية والمدنية كان له أثره الدائم على القانون البريطاني في شرق أفريقيا.

وطبقاً لموريس، كان "لشرق أفريقيا البريطانية"، بحلول العام 1902، "جملة من القوانين الهندية تغطي النواحي الأكثر أهمية في المقاضاة".[1] ثم لم تلبث هذه الحالة أن انعكست تدريجياً عندما بدأ استعمال التشريعات الهندية في وضع مراسيم محلية (أي أفريقية) ومطالبة "المستوطنين البيض" لبريطانيا بتطبيق القانون الإنكليزي (وليس الأنجلو-هندي) في الحكم في شؤونهم. وكانت النتيجة أن أصبحت المحاكم في شرق أفريقيا تقلل شيئاً فشيئاً من اعتمادها على قوانين البريطانيين الموضوعة في الهند، حتى على الرغم من بقاء بعض التشريعات الهندية مطبقة في العديد من أنحاء شرق أفريقيا حتى وقت متأخر من سبعينيات القرن العشرين.

إن أثر التشريعات الهندية على التكوين الاجتماعي للإسماعيليين الخوجة في شرق أفريقيا يصبح واضحاً عند معاينة القضايا المذكورة في التقارير القانونية المتنوعة للمحاكم العليا لشرق أفريقيا بدءاً من العام 1868، ومنها التقارير القانونية لمحمية شرق أفريقيا (E. A. L. R) والتقارير القانونية لكينيا (L. R. K) والتقارير القانونية للمحكمة العليا في تنجانيقا (T. T. L. R) والتقارير القانونية لأوغندا (L. R. U) والتقارير القانونية لمحمية زنجبار (Z. P. L. R).[2] وتعتبر هذه المطبوعات، هي ومعادلاتها في الهند (أي التقارير القانونية لبومباي)، كملخصات قانونية للأحكام الصادرة ودليل ذي صلة جرى تقديمه في القضايا العادية وقضايا الاستئناف المعروضة أمام المحكمة العليا؛ إنها لا تُقدم سجلاً كاملاً لكل القضايا المعروضة في منطقة محددة، ولا تتضمّن جميع الأدلة المُقدمة في أية قضية واحدة بعينها. فقد كان الهدف

1 – موريس، "تقبُّل القانون الهندي ورفضه"، في موريس وريد، مح.، الحكم غير المباشر والبحث عن العدالة، ص. 115.

2 – التقارير القانونية لمحمية شرق أفريقيا، التقارير القانونية لمستعمرة ومحمية كينيا، لندن (1956 – 1897)؛ التقارير القانونية لأراضي تنجانيقا، دار السلام (1930 و 1959 – 1955)؛ التقارير القانونية لمحمية أوغندا والتقارير القانونية لأوغندا، عنتيبي (1974 – 1910)؛ التقارير القانونية لمحمية زنجبار، لندن (1918 – 1868)؛ التقارير القانونية لزنجبار، لندن (1961 – 1919).

من هذه التقارير أن يستخدمها الحكام والقضاة البريطانيون إضافة إلى ما قدّمته من معلومات لهم حول القضايا التي أرست أسبقيات وقرارات في المجلس الذي كان سيساعد ممارسي الحقوق على فهم صلاحياتهم في مسائل القانون المدني والجنائي، وفي المسائل الإجرائية.

بالنسبة للقضايا الخاصة بالإسماعيليين الخوجة، من المهم إعادة التذكير بأنها تظهر في فهارس التقارير القانونية تحت تصنيفات متنوعة بما فيها "خوجة" أو "خوجة محمديون" أو "خوجة إسماعيليون" أو "إسماعيليون" أو "الشريعة المحمدية". إن هذه الطرائق المختلفة لتصنيف الإسماعيليين الخوجة تتغير بمرور الوقت، الأمر الذي قد يعكس الطبيعة التطورية غير الثابتة التي استخدمتها المحكمة في تحديد الأفراد والمجموعات وتعريفهما، أو الأسلوب المتغير الذي اختاره الأفراد والمجموعات لتحديد أنفسهم ضمن الإطار الوضعي للمحكمة. وبإبقاء هذه التحذيرات في الذهن، نجد ثمة 18 قضية، على سبيل المثال، وردت في التقارير القانونية لمحمية زنجبار (Z. P. L. R) والتقارير القانونية لزنجبار (Z. L. R) بين العامين 1868 و1950 يمكن اعتبارها ذات صلة قطعية بالإسماعيليين الخوجة (أي قضايا كان أحد المتقاضين فيها إسماعيلياً من الخوجة أو أن تقرير القضية يوحي بوضوح بوجود صلة بإسماعيلي من الخوجة).[1] ففي 13 قضية من هذه القضايا، نجد أن الأحكام الصادرة فيها تشير مباشرة إلى قضايا تم الفصل فيها في محاكم القضاء الهندي المتنوعة بما فيها بومباي وكالكتا ومَدْراس، وهو أمر يُظهر الدور الهام الذي لعبه قانون القضايا الأنجلو-هندي في الحكم في مثل هذه القضايا.[2] لكن من الغرابة أن واحدة فقط من هذه القضايا، القضية 89 للعام 1894، تورد إشارة مباشرة إلى قضايا ذات وضعية شكلت أسبقيات، وورد ذكرها أعلاه، أي قضية الآغاخان للعام 1866 وقضية "هيرباي ضد سونباي" للعام 1842 وقضية "هيربائي ضد غوربائي" للعام (1874) أو 1875. ومن المفيد تعليمياً دراسة أولى هذه القضايا، القضية 89 للعام 1894،

1 – التقارير القانونية لمحمية زنجبار والتقارير القانونية لزنجبار [القضية/التاريخ]:.382/1878. 186/1880 [753/1891. 89/1894. 44/1902]. 336/1903. [3/1907. 192/ 1907. 57/1908]. 1390/1908. [136/1911. 2248/1913. 674/1918. 27/ 1935. 46/ 1936. 39/1939].

2 – القضايا المدرجة أعلاه ضمن أقواس مربعة هي التي تتضمن أحكاماً تشير إلى قضايا عُرِضت في الهند.

بتفصيل أكبر من أجل تفحّص أمور عدة أهمها كيفية استخدام المشرعين البريطانيين في شرق أفريقيا للتشريعات الهندية.

كانت القضية رقم 89 للعام 1894، قضية "سَكينَباي، زوجة أللرَخيا خاكي ضد أللرَخيا خاكي"، تسعى إلى تقرير ما إذا كان "العُرف عند الخوجة" أم "الشريعة المحمدية" هو من يفصل في تحديد مقدار النفقة التي تستحقها الزوجة التي هجرت زوجها (إذا ما كانت تستحق ذلك)، "وهو تاجر من الخوجة"، تزوّج زوجة ثانية كانت أرملة شقيقه المتوفى. وخلال المحاكمة، زعم المدعى عليه، أللرَخيا خاكي، أنه وبموجب "عُرف الخوجة"، فإن المدّعية، زوجته الأولى سَكينَباي، لا تستحق النفقة ولا مجوهراتها لأنها تركت منزله برضاها وذهبت لتعيش مع والدها. ويستحضر القاضي في الحكم الذي اتخذه بعض قضايا الإسماعيليين الخوجة المحسومة في الهند لبيان أنها لا تنطبق على قضية "سَكينَباي خاكي ضد أللرَخيا خاكي". وقال في حكمه، "والآن فإن جميع هذه القضايا [الهندية] هي قضايا تتعلق بالملكية أو الميراث، بينما القضية التي أمامي هي قضية تتعلق بوضعية زوجة، وأن العُرف المنشود متعارض مع الشريعة المحمدية والقانون الهندوسي".[1] ولذلك، حكم القاضي لمصلحة الشريعة المحمدية ضد عُرف الخوجة وطُلِبَ من المدعى عليه دفع النفقة للمدعية عن كامل المدة التي أمضتها خارج بيت الزوجية.

ظاهرياً، يبدو هذا الحكم في موقف متعارض بوضوح مع القضايا المعروضة في بومباي في الأعوام 1847 و1874 و1875، والتي كانت مؤيدة بحماس لقانون الخوجة العُرفي. لكن، ومع تكشُّف الحكم، يتضح أن سبب حكم القاضي ضد العُرف لم يكن على صلة بالتجاهل العام للعُرف، بل بالأحرى تمّ بناء الحكم على حقيقة أن القاضي يعتبر دوافع المدعى عليه وأفعاله مخادعة وأن اللجوء إلى العُرف عمل انتهازي. وما يكشفه التقرير على وجه الخصوص هو أن المدعى عليه لم يعد عضواً في جماعة الإسماعيليين الخوجة في زنجبار. بل تلقى في زمن المرافعة القضائية بالأحرى دعماً

1 – التقارير القانونية لمحمية زنجبار (1919)، 89/1894، ص. 46. ويشير القاضي في مجرى وقائع الجلسة إلى الشيعة الإثني عشرين على أنهم "الشيعة الرشدية" (التقارير القانونية لمحمية زنجبار (1919)، 89/1894، ص. 46). لكن ليس من الواضح ما إذا كان القاضي يذكر ذلك كحقيقة مُسلّم بها أم كاقتباس لأحد الشهود.

من أفراد مجموعة "السوبانيه"، وهي مجموعة شيعية اثني عشرية تضم 400 عضو من الذكور البالغين الذين كانوا قد انشقوا في وقت ما في الماضي من جماعة الـ 1200 عضو من الإسماعيليين الخوجة الذكور البالغين في زنجبار. ويذكر التقرير أيضاً أن النزاعات بين أفراد المجموعتين دامت "حوالي عشرين عاماً"، وأن المدعى عليه ومؤيديه كانوا يستغلون "قضية نفقة عادية لزوجة للفوز بنصر متعدد الأبعاد في مسألة اختبارية من هذا النوع من المسائل الزوجية لإظهار تفوق جماعة [السوبانيين] على [جماعة الإسماعيليين]".[1] وهكذا، فإن القاضي يُوحي بأنه حتى لو ذهب المدعى عليه بتظلّمه إلى جماعة الإسماعيليين الخوجة وليس إلى المحكمة بحثاً عن حلّ، فإن وضعيته كمطرود كانت سَتَحدُّ تعامل الإسماعيليين الخوجة معه وتمنعهم من قبول الدخول في تحكيم باسمه. وللسبب نفسه يقول القاضي إنه "حتى لو تم الأخذ بالعُرف في الحكم، فمن المشكوك فيه أن يكون هذا الحكم مُلزماً للمدعى عليه".[2] وبالجملة، فإن القاضي يستفيض في عرضه لضمان بقاء البرهان المطلوب في حالة القانون العُرفي قائماً، وأن يحظى العُرف بالاحترام الذي يستحقه؛ وما كان العزوف عن تأييد عُرف الخوجة في هذه القضية إلا لسبب يتعلق بالوضعية الدينية والدوافع والارتباطات الاجتماعية – الدينية للمدعى عليه.

فإذا ما وضعنا هذا الحكم القضائي المحدد جانباً، لوجدنا أن تقرير المحكمة يكشف أيضاً عن الموقف الإيجابي الذي أظهره القاضي البريطاني تجاه الإسماعيليين الخوجة المقيمين في زنجبار. وعلى سبيل المثال، يقول القاضي إنه يعتبر أفراد جماعات زنجبار يضمّون "العديد من أكثر الأفراد ذكاء ونشاطاً ونفوذاً في المستعمرة الهندية الكبرى على الساحل الشرقي لأفريقيا".[3] وكما يتكشّف من النبذتين التاليتين، فإن تقرير المحكمة يوفر عن غير قصد معلومات حول كيفية حُكْم جماعة الإسماعيليين الخوجة في زنجبار لنفسها حتى العام 1894:

1 – التقارير القانونية لزنجبار (1919)، 1894/89، ص. 47. معلومات إضافية تتعلق بالنزاع تظهر في رسائل وتعليقات مباركة: إرشادات مولانا الإمام الحاضر ونصائحه في المسائل الروحية والدنيوية للإسماعيليين في أفريقيا (الجمعيات الشيعية الإمامية الإسماعيلية لأفريقيا، 1955)، تعليقه من زيوريخ، 26 حزيران، 1943، ص. 8، رقم 29.

2 – التقارير القانونية لمحمية زنجبار (1919)، 1894/89، ص. 48.

3 – المصدر السابق، ص. 45.

ثمة جماعة للخوجة مؤسسة في زنجبار بالصورة المعتادة حيثما تواجدت أعداد هامة من جماعات الخوجة. ووُجِدَ من بين تلك الجماعة خمسة رؤساء في الأصل لم يبق منهم سوى شخص واحد، ونعني به رحمة الله هيماني، لكن عباءات المتوفين ذهبت إلى أبنائهم وأحفادهم، ووُجِد شهود تحدثوا عن هؤلاء الرؤساء وكأنهم مرجعيات فيما يتعلق بأعراف الخوجة. بل إن بعضهم زعم، أو اقترح على الأقل، بأن صالح محمد جعفر كان صاحب الصوت الأقوى في تلك الهيئة الخماسية لأن جده ثاريا توبان كان الشخص الأكثر تقديراً ونفوذاً بين الجماعات أثناء حياته. أما الرؤساء الخمسة الحاليون فهم، إذا ما استثنينا الشخص الذي أشرت إليه، من الأشخاص الجدد الذين ليس لبعضهم سوى خبرة قليلة جداً فيما يتعلق بالعُرف القديم للخوجة والأحكام الخاصة بالجماعة. وأجد نفسي، في مسألة الوزن أو ثِقَل الرأي، أميل إلى تفضيل شهادة رجال من كبار السن وأصحاب الخبرة كلاخا كانجي وسليمان داود.[1]

......

مثل هذه المسألة [أي القضية] كانت سَتُترَك في الأزمنة الماضية إلى الجماعة، وأنا أرى أن الدليل الذي قدموه لا يُظهر عُرفاً ستكون له قوة القانون، ولكن أحكاماً عامة ومعقولة جداً بالنسبة لي كانت ستهديهم وتُرشدهم. وليس للجماعة أحكام مدوّنة، بل قرارات قضائية في مسائل من هذا النوع وصلت إليهم، كما يبدو، من أفراد من طبقتهم، وأنهم كانوا سينظرون فيها مستهدين من دون شك بمبادئ مثبتة بشكل من الأشكال. وكان ذلك سيتُم وفقاً لمبادئ الشريعة المحمدية، وأن الإجراء الذي أشارت إليه تحت عنوان القانون الشيعي في النزاعات الزوجية والذي يقول إنه عندما يتوجه القاضي إلى تعيين حكمين

1 – المصدر السابق، ص. 46. لاحظ أن رحمة الله هيماني هو نفسه فاراس محمد باي رحمة الله هيماني، رئيس المجلس الأعلى الشيعي الإمامي الإسماعيلي لزنجبار، الذي طبع ونشر العام 1925 الأنظمة الداخلية للشيعة الإماميين الإسماعيليين في قارة أفريقيا.

(الشريعة المحمدية، تأليف القاضي سيد أمير علي، ج 2، ص 366)، فإن المسألة كانت سَتُحال إلى الجماعة، إذا لم تكن الأطراف قد ذهبت إلى هناك بإرادتها الحرة.

إن ما سيتكشّف اعتماداً على هذه المعلومة هو أنه كان للإسماعيليين الخوجة في زنجبار نظام رئاسي عمل حتى العام 1894 على إصدار الأحكام القضائية (على الأقل) ضمن الجماعة.[1] ووجدت هذه النقطة تأييداً لها في مقابلة مسجلة أجرتها صابرينا قاسم في آذار 1982 مع الراي محمد علي رشيد (1915 – ما بعد 1982) الذي جرى تعيينه سنة 1965 رئيساً لمجلس مُمباسا الإقليمي، بعد خدمة طويلة له بمناصب متنوعة في الجماعة الإسماعيلية في شرق أفريقيا. يقول رشيد:

بونجِباي كلمة كُتشية تُفيد معنى "الأخوّة". وكان مولانا سلطان محمد شاه قد استعمل هذا المصطلح خلال زيارته إلى شرق أفريقيا سنة 1899 عندما عيَّن خمسة بونجبايات (وتعني حرفياً خمسة "أخوة") قادة للجماعة قبل العام 1905 عندما تم إنشاء أول مجلس أعلى في زنجبار. ثم جرى في وقت لاحق تشكيل لجنة بونجباي من 40 – 30 عضواً متحمّساً تحت رعاية المجلس اتخذت "الخدمة" شعاراً لها. وبعد العام 1937 مُنحت اللجنة تسمية "جمعية الرفاه" وأصبح شعارها "الخدمة فوق الذات"، وهو شعار استمرّ معها حتى يومنا هذا. وأسندت إلى الأعضاء مهمة مساعدة الجماعةبكل الوسائل الممكنة، بما في ذلك البحث عن وظائف. والقياس هنا يمكن أن يكون مع مجموعات الرفاه الاجتماعي التي نجدها اليوم في العالم الغربي، باستثناء غياب المقاربات السيكولوجية المهنية عن استخدامات تلك الأيام.[2]

إن دليل المحكمة المُقَدّم في تقرير بيري يشير إلى أنه حتى العام 1894 لم تكن ثمة "أحكام

1 – ثمة أهمية خاصة للعدد خمسة هنا، وربما كان على صلة بما تُشير إليه كتب الأحكام بأنه جمعيات الـ"بانج باي" المذكورة في النظام الداخلي للعام 1925، وتعني حرفياً "الأخوة الخمسة".

2 – مجلة أفريكا إسماعيلي، 1، 11 (آذار 1982)، ص. 44.

مدوّنة" تَحْكُم جماعات الإسماعيليين. لكن ثمة اقتراح واضح بأن القاضي كان قد شعَر بالدور الذي يقوم به الرجال الرؤساء والجماعة في معالجة النزاعات بين أفرادها، حيث أن لكل من "الممارسة المُعترف بها" وما فهمته الجماعة على أنه تشريع إسماعيلي شيعي دوره الخاص الذي قام به في هذا المجال.

من هنا كانت أهمية ذكريات القاضي المفصلة حول أشكال حكم الجماعة لنفسها وعمليات ذلك بين الإسماعيليين الخوجة، وتصويره الإيجابي لكبار السن الذين اعتبرهم حملة العلم والمعرفة بالعُرف عند الخوجة. لكنها تشهد أيضاً على مقدار الحذر الذي أبداه قضاة المحاكم الاستعمارية بخصوص التوسط في المسائل الجماعاتية وتجنب التعارض مع جماعات الحكم الذاتي. ومع ذلك، يجب ذكر أن طبيعة حضور أفراد المجموعات الدينية بحد ذاته واستخدامهم للأنظمة القانونية البريطانية في تعاملهم مع قضايا رمادية محددة أو لإقامة أسبقيات تضع صنّاع التشريعات البريطانيين في موقف قوي أثناء تعديلهم للنماذج الجماعاتية. ومثل هذا الأمر لن يمر من دون انتباه من الجماعات الدينية نفسها. وهكذا، بإرادة منهم أم من دونها، فإن الجهاز الاجتماعي – القانوني للدولة المستعمرة والقضايا المعروضة أمام محاكمها كانت، بالنتيجة، من الوسائل التي استخدمها البريطانيون في حكم الإسماعيليين الخوجة والجماعات الأخرى ذات الوضعية المشابهة.

وبينما توفر القضايا الخاصة بالإسماعيليين الخوجة في زنجبار بعض الأدلة على دور التشريعات الهندية في حكم جماعة شرق أفريقيا، إلا أن الدليل الأساسي على الانطباع القانوني المتعلق بقضايا الإسماعيليين الخوجة الهنود وأثره في وضع التشريعات في أفريقيا الشرقية عموماً، وعلى الإسماعيليين الخوجة خصوصاً، نجده في المجلد الأول من التقارير القانونية لمحمية زنجبار (الذي يورد قضايا حُسمت بين العامين 1868 و1919)، والمنشور في لندن العام 1919. ويحتوي ملحق المجلد الثاني على تقرير كامل عن قضية الآغاخان للعام 1866 بالصورة التي ورد فيها في تقارير بومباي القانونية. وقد قال السير ويليام موريسون، كبير قضاة محكمة صاحبة الجلالة البريطانية في زنجبار، في تقديمه لهذا المجلد:

إن هذا الحكم الرائع (الذي يجب على كل قاضٍ في زنجبار حفظه عن

> ظهر قلب قبل الاستماع لقضية محمدية) يُفَصِّل في تاريخ الفرق المسلمة وتقسيماتها والنقاط الأساسية في طقوسها، ويتضمّن معلومات قيّمة بالنسبة لأي مهتمّ بسماع قضايا قانونية محمدية في زنجبار.[1]

ومهّد لهذه النبذة اعتراف من القاضي بالطبيعة "المتعددة الأطوار" للقانون في زنجبار، حيث تعايشت مجموعات القانون العام البريطاني كما كان مطبقاً في انكلترا مع المبادئ والتشريعات الهندية والشريعة المحمدية والقانون الهندوسي إضافة إلى "جملة الأعراف المتنوعة والسائدة بين مختلف جماعات زنجبار".[2] يضاف إلى ذلك أنه في حين يعتبر موريسون الشريعة المحمدية "قانوناً أساسياً في المحمية [أي زنجبار]"، إلا أنه يحاجج أيضاً بخصوص قصورها، وخاصة بالصورة التي كانت مطبقة فيها في الهند.[3] ويلاحظ القاضي، أخيراً، أن بيئة زنجبار تتصف بأنها متعددة اللغات، وبشكل خاص سيادة الناطقين بالغجراتية في البلاد. وبهذا الشكل، فإنه يعتبر زنجبار كـ"مدينة هندية" أكثر مما هو الحال مع "مدن البر الأفريقي كمُمباسا ودار السلام".[4] ويبدو أن النقطة الأساسية التي يقدمها موريسون لقرّاء هذا المجلد هي أن عملية الحكم في محمية زنجبار كانت مسألة معقدة، وأن واضعي التشريعات من البريطانيين المقيمين محلياً كانوا مكلفين بالاستخدام الصحيح للأنظمة القضائية المتنوعة المعمول بها هناك. كما أن ملاحظاته تستبق دور القانون العُرفي الذي كان سيلعبه في الحكم البريطاني لممتلكاتهم في شرق أفريقيا منذ 1920 وبعد ذلك العام.

وكان قد سبق "للعُرف" أن أصبح جزءاً من القانون في الهند. أما في أفريقيا، فكان فريدريك ديلتري (لورد) لوكارد (1945– 1858)، المقيم في شمال نيجيريا إبان العقد الأول من القرن التاسع عشر، هو من جهر بمعنى العُرف باعتباره مبدأً للحكم الاستعماري ويختصر فيه المصطلح المألوف، "الحكم غير المباشر". وكان السير دونالد تشارلز كاميرون (1948 – 1872) هو من قام في وقت لاحق بوضع المبدأ موضع

1 – موريسون، التقارير القانونية لمحمية زنجبار، ص. xi.
2 – المصدر السابق، صx– ix .
3 – المصدر السابق، ص. x.
4 – المصدر السابق، ص. xi– x.

التطبيق في شرق أفريقيا لمصلحة تنجانيقا:[1]

إن [كاميرون] الذي خدم في نيجيريا تحت لواء لوكارد قد عرّف مبدأ الحكم غير المباشر على أنه "التأقلم مع أغراض الحكومة المحلية، أي المؤسسات التي طوّرها السكان الأصليون لأنفسهم، بحيث يتمكنون من تطوير ماضيهم الخاص بطريقة دستورية مُستَهدين ومُقيَّدين بالتقاليد والمحرمات الموروثة (المُشَكّلة أو المُعَدّلة وفقاً لما هو حال الأمر بناء على نصيحة من الضباط البريطانيين) وبالنصيحة العامة لأولئك الضباط وسيطرتهم".[2]

وطبقاً لريد، فإن التطبيق الفعلي للحكم غير المباشر والقانون العُرفي في تشكيل الأنظمة القضائية الاستعمارية في شرق أفريقيا وإدارة القضايا وتطبيقاتها لم يكن موحداً ولا متزامناً في تطوره في جميع أنحاء شرق أفريقيا؛ بينما تنوّعت الصيغ والعمليات القضائية وتم تطبيقها تدريجياً بعد أن نشأت متطورة وفقاً لخبرات المسؤولين البريطانيين في الميدان.[3] وما هو هام هنا هو المدى الذي وصلت إليه مثل هذه المبادئ في إخبارها وتزويدها بالمعلومات، طوعياً أو قسرياً أو غيابياً، لوجهات النظر العالمية وللصيغ والممارسات الاجتماعية للجماعات المطبقة فيها. وفي حين نعثر على دراسات تعاين هذا الأمر بالنسبة للجماعات الأفريقية "الأهلية"، إلا أنه لا يتوفر، على مبلغ علمي، سوى عدد قليل جداً، في حال توفر ذلك، من الدراسات المفصلة التي تناولت كيفية تقبُّل السكان من آسيا والشرق الأوسط المستوطنين في المنطقة لتطور القانون الاستعماري في شرق أفريقيا.[4] لكن على الرغم من هذه الفجوة في البحث العلمي، فإنه يمكن القول بأن

---

1 – أنظر لوغارد، انتداب ثنائي في أفريقيا الاستوائية البريطانية (ادنبره، 1922)؛ وت. أو. إلياس، "نشأة القانون والحكومة في أفريقيا الحديثة"، في هـ. كوبر ول. كوبر، مح.، القانون الأفريقي: التلاؤم والتطور (بيركلي، 1965)، ص. 187 وما بعدها.

2 – موريس، "إطار عمل الحكم غير المباشر في شرق أفريقيا"، في موريس وريد، مح.، الحكم غير المباشر والبحث عن العدالة، ص. 3.

3 – جيمس س. ريد، "نماذج الحكم غير المباشر في شرق أفريقيا"، في موريسون وريد، مح.، الحكم غير المباشر والبحث عن العدالة، ص. 286 – 253.

4 – فضلاً عن أعمال أندرسون حول الشريعة الإسلامية في أفريقيا (والتي تميل إلى إضافة فلتره جديدة من خلالها تطور القانون)، فإن معظم الدراسات قد جنحت نحو التركيز على الأدوار السياسية التي لعبتها الجماعات "الآسيوية". والمثال المناسب لذلك هو جيمس بيرنان، "قومية جنوب آسيا في سياق شرق أفريقي: حالة تنجانيقا، 1956 – 1914"، دراسات مقارنة لجنوب آسيا وأفريقيا والشرق الأوسط، 19 (1999)، ص. 38 – 24.

تلك المجموعات المهاجرة من شبه القارة الهندية إلى أفريقيا، كالإسماعيليين الخوجة قد أخذت علماً بالأسلوب الذي اتبعته القوى الاستعمارية في الحكم وبالمبادئ المستخدمة من أجل تطوير نماذجهم الخاصة في الإدارة والسيطرة وصياغة القوانين.

أصول الحُكم الجماعاتي الإسماعيلي وتطوّره في شرق أفريقيا

بين العامين 1905 و1954، نشر الإسماعيليون الخوجة في شرق أفريقيا سلسلة من الوثائق سُميت بـ"الأنظمة الداخلية" للجماعة. ونُشرت أولى هذه الوثائق العام 1905 من قبل حسين شابخانو من زنجبار باللغة الغجراتية بعنوان خوجة شيعة إمامي إسماعيليا كاونسلنا كَيَاداني بوك: برَكَران بيلو تاثا بيجو أي كتاب (**الأحكام لمجلس الخوجة الشيعي الإمامي الإسماعيلي: القسمان الأول والثاني**). وكانت هذه النسخة هي التي تبناها الآغاخان الثالث وكرّسها مع المجلس الأعلى الأول لأفريقيا في زنجبار خلال زيارته الثانية للمنطقة العام 1905.[1] ونُشرت الطبعة الثانية من كتاب الأحكام في زنجبار العام 1925 من قبل فَاراس محمد باي رحمة الله هيماني، رئيس المجلس الأعلى الشيعي الإمامي الإسماعيلي في زنجبار، وبعنوان باللغة الإنكليزية هذه المرة، أحكام الإسماعيليين الإماميين الشيعة في قارة أفريقيا.[2] وكانت الطبعة الثالثة بعنوان أحكام المجالس الإسماعيلية لصاحب السمو الآغاخان في قارة أفريقيا، وصدرت في مُمباسا العام 1937 من قبل الكونت عبد الله شريف كانجي، رئيس المجلس الأعلى الإسماعيلي لصاحب السمو الآغاخان في أفريقيا، والكونت غلام حسين محمود نصر جِنداني، رئيس المجالس الإسماعيلية لصاحب السمو الآغاخان في قارة أفريقيا.

1 – قام الآغاخان الثالث بتسع زيارات إلى أفريقيا خلال مسيرة حياته: 1899، 1905، 1914، 1925، 1926، 1937، 1945، 1946، 1948. إنني ممتنٌ لشهاب الدين كوادري لتوفيره نسخة من نظامه الداخلي لي لمراجعتها. وقد ناقض وجود هذه النسخة مقالة لعبدول ساجي في أفريكا إسماعيلي، (1970) 10 .3، ص. 76 – 73، والتي تقول إن: "أول دستور لنا تم وضعه بهداية من صاحب السمو المرحوم السير سلطان محمد شاه في 9 أيلول 1905 في زنجبار ولو إنه لم يُطبع للتوزيع العام حتى العام 1922"، ص 73. ويتابع ساجي سرد طبعات جديدة (في عهد الآغاخان الثالث) في 1954، 1947، 1946، 1937، 1925، ثم طبعة منقحة ومعدلة بصورة جذرية العام 1962 في عهد الآغاخان الرابع (ص. 73 وما بعدها).

2 – والجي، "**تاريخ الجماعة الإسماعيلية في تنزانيا**"، ص. 86 وما بعدها، ويشير إلى مجموعة من القوانين الفرعية المحلية للمجالس الشيعية الإمامية الإسماعيلية في قارة أفريقيا المنشورة العام 1926 في زنجبار من قبل فاراس محمد باي رحمة الله هيماني. وهي لم تكن متوفرة لي.

وصدرت الطبعة الرابعة في مُمباسا أيضاً سنة 1946 بعنوان **الدستور والأنظمة الداخلية للمجالس الإسماعيلية لصاحب السمو الآغاخان في أفريقيا من قبل المجلس الأعلى الإسماعيلي لصاحب السمو الآغاخان في أفريقيا**. وأخيراً، جاءت الطبعة الخامسة العام 1954 في مُمباسا من قبل المجلس الأعلى نفسه تحت عنوان **الدستور والأنظمة الداخلية للمجالس الشيعية الإمامية الإسماعيلية لصاحب السمو الآغاخان في أفريقيا**. وطبقاً لدفتري، فإن هذه الطبعة الخاصة "كانت قد صُدقت ونُشرت بعد دعوة الآغاخان لمؤتمر أعضاء المجالس في شرق أفريقيا في إيفيان العام 1952 لمناقشة المشكلات القائمة والتطلعات المستقبلية للجماعة".[1]

ثمّة عدد من الملاحظات التي يمكن تقديمها حول كتب الأنظمة الداخلية تلك. وإنه لأمر هام، أولاً، ملاحظة أن الكثير من الأدب الثانوي يشير خطأً إلى جميع هذه المنشورات بطريقة تحمل المفارقة التاريخية على أنها "دساتير". يضاف إلى ذلك، أن والجي يستخدم العبارة وكأنها عنوان الكتاب، أي "**دستور 1905**"، وبصورة تشبه ما يفعله آخرون كثيرون.[2] وكما هو واضح من القائمة الواردة أعلاه، فإن عبارة "دستور" لم تظهر إلا في الطبعة الرابعة من هذه السلسلة (1946)، وحتى في هذه الحالة، فقد وردت إلى جانب عبارتي "أحكام" و"تنظيمات". وبالفعل، لم يكن حتى العام 1962، وتحت رعاية الإمام التاسع والأربعين للإسماعيليين، الأمير كريم، الآغاخان الرابع، أن قام المجلس الأعلى الشيعي الإمامي الإسماعيلي لصاحب السمو الآغاخان لأفريقيا في نيروبي بنشر الكتاب تحت عنوان **دستور الإسماعيليين الإماميين الشيعة في أفريقيا**. إلا أن ما هو جدير بالملاحظة أن على الرغم من التغييرات الطارئة على عنوان الكتاب (من "نظام داخلي" إلى "دستور")، فقد طلب الإمام من الجماعات اعتبار هذه المنشورات "دستورية" و"موثوقة". وعلى سبيل المثال، نجد في إحدى رسائل سلطان محمد شاه آغاخان الثالث إلى الإسماعيليين في شرق أفريقيا المرسلة العام 1924، أن الإمام يطلب "من الجميع إطاعة السلطة الدستورية للمجلس الأعلى"، الذي هو

1 – دفتري، **الإسماعيليون**، ص. 525.

2 – والجي، "تاريخ الجماعة الإسماعيلية في تنزانيا"، ص. 76؛ نانجي، "التحديث والتغيير"، ص. 128؛ عارف جمال، "مبادئ في تطور القانون الإسماعيلي"، **الكتاب السنوي للقانون الإسلامي والشرق أوسطي**، (2002) 7، ص. 121. دفتري، **الإسماعيليون**، ص. 524، وهو أكثر دقة. ويعتبر دستور 1962 أكثر دقة لأنه ينقض "كل الدساتير والأنظمة الأخرى التي تحكمت بالجماعة المقيمة في أفريقيا" (ص. 2).

هيئة مؤسساتية هدفها ووظيفتها الحكم في شؤون الجماعة في السياق المحلي نيابة عن الإمام.[1] وبهذا الخصوص، تجدر ملاحظة أن الإسماعيليين في أفريقيا لم يعتبروا أنفسهم مستقلين عن الدولة المستعمرة، وإنما كانوا يعملون إلى حد كبير في ظل نظام استعماري سمح للجماعات أن تحكم نفسها بنفسها وشجّعها على ذلك. من هنا، سيبدو من العدل القول بأن تغيير عناوين كتب الأحكام من العام 1905 وحتى 1954 (خلال عهد الإمام الثامن والأربعين، آغاخان الثالث) لم تكن قضية معنوية فحسب بل جوهرية ذات مادة. إن التغيير من "أنظمة داخلية" إلى "دساتير" يصوّر في أحسن الأحوال الطريقة التي طوّرت فيها الجماعة الإسماعيلية نفسها في أفريقيا والسياق المتغير للدولة الاستعمارية. فمن جهة، يمكن لهذه التغييرات أن تصوّر موقف جماعة كانت تمرّ في عملية استيطان – حيث كانت لا تزال تجد نفسها في سياق أرض جديدة ودولة مستعمرة دائمة التوسّع – بصورة متعارضة مع مصطلح "دستور" يتضمّن معنى رسوخ الاستيطان الكامل، ووجود مجموعة متماسكة وواثقة من نفسها. ومن جهة أخرى، ربما لم تكن الفرصة متاحة لاستعمال عبارة "دستور" إلا بعد أن بدأ الحكم الاستعماري البريطاني بالانهيار لتحلّ محله الدول القومية المستقلة.[2]

النقطة الثانية التي يجب ذكرها حول كتب الأحكام هي أن كتاب الأحكام [أو النظام الداخلي] المطبوع باللغة الغجراتية في زنجبار في أيلول 1905، لم يكن على الأرجح "أول دستور إسماعيلي (نزاري)" يصدر في الحقبة الحديثة.[3] فطبقاً لشودان، ثمة وثيقة بالغجراتية بعنوان **النظام الداخلي لمجلس الخوجة الشيعي الإمامي** كانت قد نشرتها المطبعة الشرقية العام 1901 في بومباي، ثم أعادت مطبعة بَنداري طباعتها العام 1910 في بومباي أيضاً.[4] وفيما يتعلق بصنف [جنس] هذه المطبوعات، ربما لم تكن

1 – رسائل وتعليقه [فرمانات] مباركة، ص. 3.

2 – من الممكن أن الانتقال من "النظام الداخلي" إلى "الدستور" كان على صلة بحقيقة أن اللغة الأولى المستعملة في كتابة هذه الوثائق هي الغجراتية وأن العبارات الإنكليزية "أحكام" و"تنظيمات" هي ترجمة مباشرة لعبارة "كَيادا" الغجراتية.

3 – أنظر جمال، "مبادئ في تطور القانون الإسماعيلي"، ص. 121.

4 – إنني ممتن للدكتورة أمريتا شودان لتعريفها إيّايَ بهذه الوثائق (مراسلات شخصية، 12 كانون الثاني 2005). وطبقاً لشودان، فإن كلتا المطبوعتين توفرتا بالغجراتية في أحمد أباد عندما كانت تجري بحثها هناك العام 1992.

كتب الأحكام الإسماعيلية تلك متفردة في شبه القارة الهندية طالما أنها جاءت في ظل الحكم البريطاني. واقترحت شودان مرة أخرى أن "دساتير الطبقات أصبحت من المظاهر المنتظمة للمجموعات الطبقية في الهند في فترة انقلاب القرن التاسع عشر": فقد "تناولت أموراً كانت تعتبر "خصوصية" أو "داخلية"... وكانت طقوس الزواج جزءاً هاماً من مثل هذه النقاشات – ما مقدار ما يجب صرفه من جانب كل طرف من الأطراف، وكم هو مقدار ما يجب تبادله في مثل هذه المناسبات".[1] كما تضمّنت كتب الأحكام الإسماعيلية، من بين نطاق من القوانين الوضعية الأخرى، أنماطاً من القواعد المرشدة المشابهة. غير أن سميرة شيخ تقترح أن "كتب الأحكام الإسماعيلية للخوجة بدت متقدّمة كثيراً في تطوّرها وتفاصيلها على أية إنتاجات معروفة لجماعات أخرى".[2]

وفيما يتعلق بأصول كتب الأحكام [الأنظمة الداخلية] الإسماعيلية وتطورها المبكر، يجدر بنا تذكّر أن لجنة قوانين الخوجة المفوّضة كانت قد تأسست العام 1878 في بومباي "لصياغة قانون للوراثة بلا وصية عند الخوجة".[3] ومارست هذه اللجنة عملها بين العامي 1879 و1884، وضمت في عضويتها الآغاخان الأول ثم الآغاخان الثاني، وعدداً من الخوجة السنة (أي أولئك الذين كانوا قد انشقوا عن الإسماعيليين) وممثلين اثنين من الأوروبيين.[4] وتشير شودان إلى أن خلافات نشأت ضمن جماعة الإسماعيليين الخوجة في الهند بسبب وجود منشقين في عضوية هذه اللجنة.[5] غير أن اللجنة "فشلت في الوصول إلى قرار حول قوانين محدّدة تنطبق على الجماعة"،[6] لكن وجود مثل هذه اللجنة يوحي بأن ثمة محاولات لصياغة قوانين للجماعة في الهند سبق أن جُرّبت، ولا

1 – شودان (مراسلات شخصية، 6 تموز 2005).
2 – سميرة شيخ (مراسلات شخصية، آب 2006).
3 – شودان، مسألة جماعة، ص. 8، 15 – حاشية 12، 154، 201 – حاشية 9. ويأتي دليل شودان من وثائق تحتضنها دار أرشيف دولة مهرا شترا وكتاب نورم مبين لشونارا وزير محمد جان محمد (ط. 1937، 1، وط. 4، 1961)؛ دفتري، الإسماعيليون، ص. 517. وجرى تعيين الآغاخان الثاني عضواً في المجلس التشريعي لبومباي في ثمانينيات القرن التاسع عشر، وكذلك خليفته الآغاخان الثالث الذي أصبح عضواً في المجلس المذكور العام 1902، وخدم فيه لمدة عامين. أنظر دفتري، الإسماعيليون، ص. 520 – 519.
4 – شودان، مسألة جماعة، ص. 8.
5 – المصدر السابق، ص. 15 حاشية 12.
6 – المصدر السابق.

سيما عند أخذ التحديات القانونية التي واجهت الآغاخان الأول على أيدي المنشقين من تعاونية الخوجة بعين الاعتبار. أما وجود الأوروبيين في عضوية اللجنة فهو إشارة إلى نوع من التفاعُل الشكلي القائم بين الآغاخانات والمسؤولين البريطانيين فيما يتعلق بالقضايا القانونية ضمن جماعات الخوجة.[1]

الملاحظة الثالثة حول كتب الأحكام [الأنظمة الداخلية] تتصل بتوزيعها. فكما ذكرنا سابقاً، لم يكن الإسماعيليون في أفريقيا أول إسماعيليين يتلقون مثل هذه الكتب و لم يكونوا الوحيدين في ذلك. فخلال ستة أشهر من تصديق وتعميم النظام الداخلي لزنجبار العام 1905، حصلت الجماعة الإسماعيلية المقيمة في كُوَادر (التي شكلت آنئذٍ جزءاً من سلطنة عُمان وهي اليوم جنوب غرب باكستان) على نظام داخلي بالغُجراتية بعنوان **كتاب الأحكام للمجلس الشيعي الإمامي الإسماعيلي للخوجة: الجزء الأول والثاني**، طُبع في آذار 1906 في مطبعة إندوبراكشا ستيمبرس، بومباي. والملاحظ أن هذه الوثيقة متطابقة تماماً تقريباً مع وثيقة زنجبار.[2] كما حصلت جماعة بونا على نظام داخلي بعنوان **النظام الداخلي للمجلس الشيعي الإمامي الإسماعيلي للخوجة في بونا**، تولّى نشره رئيس المجلس الشيعي الإمامي الإسماعيلي للخوجة في بونا، دهيا باي فيلجي أحمد نَغَرفالا، بالإنكليزية والغجراتية في بومباي في 25 تموز 1913. وقد وردت فيه عبارة أنه "الطبعة الثالثة المعدلة والموسّعة"، الأمر الذي يوحي بأن طبعتين منه على الأقل سبقتا الطبعة القائمة آنئذٍ. وكانت وثيقة مشابهة قد نُشرت للإسماعيليين في رانغون بعنوان **النظام الداخلي للمجلس الشيعي الإمامي الإسماعيلي للخوجة في رانغون**، تولى طباعتها بالإنكليزية غلام رحمن في مطبعة ستاندَرد، وبالغجراتية في مطبعة بومباي بورما برس. وتم جمع النسختين الإنكليزية والغجراتية في مجلد واحد، "نسخة معدلة"، نُشرت في رانغون العام 1914. وكان ثمة مجلد واحد للإسماعيليين في البنجاب والأقاليم الحدودية بعنوان النظام الداخلي للجماعات والمجالس الإسماعيلية في البنجاب والحدود، طُبع بالإنكليزية فقط في مطبعة ميركَنتايل برس في لاهور من قبل الرئيس غلام علي

1 – ليس من الواضح ما إذا كانت كتب "أحكام" مشابهة قد وضعت للإسماعيليين المقيمين في فارس وسورية وأماكن أخرى خلال هذه الفترة. أنظر دفتري، الإسماعيليون، ص. 533 وما بعدها.

2 – إنني ممتنٌّ لشهاب الدين كوادري لمساعدته في توفير هذه الوثيقة لي.

مكي علي باي والمجلس الإسماعيلي الأعلى في البنجاب والحدود.[1] وهكذا، وخلال فترة قصيرة من الزمن، حصلت جماعات إسماعيلية كثيرة أخرى في شبه القارة الهندية على أنظمة داخلية مشابهة للنسخة المصدقة والمُعمّمة على الجماعات الإسماعيلية الأفريقية في زنجبار العام 1905. ويجدر لفت النظر إلى أن سرعة إنجاز هذه الوثائق وتوزيعها يعكسان محاولة مبرمجة من جانب الإمام الإسماعيلي لتطوير بنيات تنظيمية وأنظمة ستكون بارزة لأفراد الجماعة، حيثما كانوا في منطقة المحيط الهندي الغربي وللمسؤولين البريطانيين في السلطة الاستعمارية الحاكمة لمعظم أنحاء تلك المنطقة.

الملاحظة الخامسة [هكذا؟]* التي يجب ذكرها حول كتب الأحكام [الأنظمة الداخلية] هي أنها كانت مخصصة بوضوح للاستعمال العام من قبل جميع أفراد الجماعة (وليس فقط للمُعيّنين التنفيذيين منهم) وللمرجعيات والمسؤولين عموماً. وعلى سبيل المثال، تنصُّ المادة 244 (1925) على أن "هذه الأنظمة الداخلية سوف تباع للعموم في مختلف مكاتب المجالس في عموم أفريقيا مقابل 3 روبيات للنسخة الواحدة".[2] وتجعل المادتان 30 و31 (1946) هذه النقطة أكثر وضوحاً: "30. ستجري قراءة الأحكام المقدسة علناً في المساجد [جماعة خانا] مرة واحدة في السنة على الأقل"؛ و"31. سيكون من الممكن لأي شخص الحصول على نسخة من كتاب الأحكام المقدسة هذا من جميع مكاتب المجلس في عموم أنحاء أفريقيا مقابل دفع مبلغ 5 شلنات للنسخة الواحدة".[3] يُضاف إلى ذلك إمكانية مشاركة هذه الكتب مع الآخرين من غير الإسماعيليين. وعلى سبيل المثال، تقول المادة (1946) 26: "سيجري استحضار هذه القوانين أمام المسؤولين من دون أدنى تردد كلما كان ذلك ضرورياً".[4]

---

1 – إنني ممتنٌّ لرضوان مواني لإخطاره إيّايَ حول وجود نسخ من كتب أحكام بونا ورانغون في المكتبة البريطانية. كما أود أن أشكر الدكتورة بروايز حياة لتزويدي بنسخة من النظام الداخلي للبنجاب. ومع أن صفحة الغلاف ممزقة إلا أن المحتويات متطابقة مع ما ورد في نسخ بونا ورانغون الأمر الذي يوحي بتاريخ مشابه للطباعة.

* – ثمة خطأ في التعداد ويجب أن تكون الملاحظة الرابعة [المترجم]

2 – إضافة توكيد، 244 :1925، ص. 70.

3 – إضافة توكيد، 31 ,30 :1946، ص 75. أنظر أيضاً 73 :1925، ص. 25.

4 – 1925، ص. 25؛ 27 :1946، ص. 74.

إن فريضة جعل تلك الكتب متوفرة للعموم ربما تُساعد أيضاً في تفسير سبب طباعتها بالغجراتية والإنكليزية معاً خلال عدد قليل من سنوات انطلاقتها الأولية. ففي شرق أفريقيا، على الأقل، جرى نشر نسختي 1925 و1946 بالإنكليزية والغجراتية معاً في مجلد واحد.[1] وقد ظهرت نسخة 1925 الغجراتية بعد الإنكليزية تحت عنوان **أفريكا خاينده ني شيا إمامي إسماعيليا كونسيلو نا كايداو**، وحملت نسخة 1946 الغجراتية العنوان، **أفريكاني هيج هينز ذا آغاخان ني إسماعيليا كونسيلو نا بامذاشنا، نيامو، آني كايداو**. إن كلا العنوانين الغجراتيين هما ترجمة حرفية للعنوانين الإنكليزيين. وتوضح نسخة 1946 أيضاً أن "الأحكام المنشورة بالإنكليزية ستكون مقبولة ومعترفاً بها كقوانين شرعية وموثوقة. وستعامل القوانين المنشورة بالغجراتية كترجمة للقوانين الإنكليزية".[2] يضاف إلى ذلك أن نسخة 1946 تنصُّ بوضوح على وجوب "قراءة القوانين حرفياً وطبقاً لما هو وارد"، وفي حال "وجود أي خلاف في الرأي يتعلق بتفسير أي حكم من هذه القوانين، فإن التفسيرات التي يتوصل إليها المجلس الأعلى ستكون هي المقبولة، وتخضع للمراسلة مع مولانا الإمام الحاضر سمو الآغاخان".[3]

من المرجح أن اللغات المستخدمة في النشر قد خدمت، من جهة، المهاجرين الإسماعيليين الخوجة من الهند الذين كانت أكثريتهم من الناطقين بالغجراتية أو أنهم كانوا في البداية على معرفة أكبر بالغجراتية منها بالإنكليزية. ومن الممكن القول، من جهة أخرى، إن إنتاج الكتب باللغة الإنكليزية كان لضمان الوصول السهل للموظفين البريطانيين إلى هذه الوثائق واستخدامها. غير أن المسح الكامل لجميع التقارير القانونية لمختلف مناطق شرق أفريقيا، لا يكشف سوى قضية واحدة، 23/1928 في التقارير القانونية للمحكمة العليا في تنجانيقا، تتضمن إشارة مباشرة إلى كتب الأحكام [الأنظمة الداخلية] للإسماعيليين الخوجة. وتقول هذه الإشارة إن:

> "الإسماعيليين الخوجة في دار السلام قد أسسوا لأنفسهم منظمة سياسية اجتماعية متميزة. وأن مطبوعة تدعى أحكام المجالس الشيعية الإمامية

1 – افترض أن نسخة 1901 كانت قد نُشرت بصورة مشابهة بالإنكليزية والغجراتية؛ لا يذكر والجي ذلك. النسخة التي رأيتها من 1957 هي بالإنكليزية فقط.

2 – 27 :1946، ص. 74.

3 – 29 :1946، ص. 75.

الإسماعيلية قد وضعت قيد الاستعمال، وهي تُظهر وجود مجلس أعلى في زنجبار إضافة إلى مجلس فرعي في دار السلام".[1]

إن غياب مثل تلك الإشارات إلى كتب الأحكام [الأنظمة الداخلية] وعدم ذكرها في قضايا أخرى هو أمر يثير الاستغراب. ومع ذلك، فإن ما ورد في القضية المذكورة أعلاه يُفيد بأن القاضي البريطاني كان على علم، كما يبدو، بوجود هذا الكتاب، وربما كان قد قرأه. وفيما يتعلق بهذه القضية، فإن وجود كتاب الأحكام في العام 1928 يؤكد للقاضي المقدرة التنظيمية للجماعة وقدرتها على حكم نفسها بطريقة كانت مفهومة للمحكمة، أي عبر سلسلة من البُنيات المؤسساتية.[2]

الملاحظة السادسة التي يجب ذكرها حول كتب الأحكام [الأنظمة الداخلية] هي أنها تُظهِرُ تواؤماً رائعاً (بين المناطق) وعلى مر الزمن فيما يتعلق بلغتها ومحتواها وتعاقب خطاباتها. أما ما يخص اللغة، فالكتب مليئة بالعبارات والعمليات القضائية. وعلى سبيل المثال، نجد في كتاب 1925 أن الأحكام 78 وحتى 134 "تتعلق كلها بإجراءات القضايا".[3] والمقتطفات الواردة أدناه تقدم بعض النكهة الملطفة للغة المستخدمة في الكتب والعمليات المرسومة فيها:

78. بإمكان أي شخص يرغب برفع قضية أمام المجلس القيام بذلك عن طريق عريضة مكتوبة...

87. أثناء سير عملية الاستماع للقضية أمام المجلس، تكون جميع الأسئلة التي يطرحها الأفرقاء أو أعضاء المجلس ذات صلة بالقضية. فإذا ما طُرِحَ سؤال ما من قبل الأفرقاء أو عضو من المجلس ولا يتصل بالقضية، فإن للرئيس الصلاحية لرفضه...

90. يجب صياغة الأحكام الصادرة في جميع القضايا أو القرار المتخذ في مسائل

---

1 – التقارير القانونية لأراضي تنجانيقا، م. 1 (1930)، ص. 57.

2 – المصدر السابق، ص. 59. وبالتوسُّع، فإن الحكم على سلطة الشخص في المحكمة كان يخضع لاعتبارات مكان وطول مدة الخدمة في هرمية المجلس الإسماعيلي، ويبدو أن أفراد الجماعة كانوا على معرفة جيدة بهذا الأمر. ولذلك تمت الإشارة في التقرير إلى شاهدين استدعيا إلى المحكمة "بأعضاء بارزين في جماعة الخوجة"، وعند الإدلاء بالشهادة كانا يزعمان السلطة عن طريق سرد خدمتهما الطويلة كأعضاء في المجلس الإسماعيلي.

3 – 1925، ص. 29 – 27؛ 1946، ص. 38 – 30، 1954، ص. 33 – 26.

معروضة أمام المجلس في أفريقيا وكتابتها بأفضل طريقة مختصرة ومُحْكَمة ممكنة، أي أن تُلخص الحقائق والأدلة الواردة في القضية والتي يمكن أن يرد ذكرها في الحكم. أما الحقائق التي لا تتصل بالقضية فلن يجري التعقيب عليها.

92. في القضايا أو المسائل الأخرى التي يجري الاستماع فيها أمام المجلس، يتم أولاً وقبل أي شيء إجراء تصويت لتقرير ما إذا كانت القضية مثبتة أم غير مثبتة وأن الفريق مذنب أو غير مذنب. ويؤخذ بنتيجة التصويت عند موافقة الأكثرية. ويكون القبول بتصويت الأكثرية معمولاً به في حالة النظر بالآراء المقترحة للعقوبة أو التي يجب فرضها للوصول إلى أي قرار.

99. إذا ما كان ثمة من استدعاء لامرأة للحضور أمام المجلس، فإن ذلك يجب أن يتم بكل احترام، وأن توجه الأسئلة إليها بأسلوب حضاري، وأن تُعامل باهتمام مناسب...

122. عند تقديم الشكوى من قبل المُدعي في قضية أمام المجلس، فإن نفقات الاستدعاء تكون على المدعى عليه، حيث يمكنه تقديم تعهّد مكتوب من قبله...

في ما يتعلق بالمحتويات وتسلسل العروض، فإن كل كتاب من كتب الأحكام هذه يبتدئ بتمهيد يوضح أن الأحكام والمجالس الإسماعيلية إنما استحدثت من أجل "أن تتم إدارة شؤون الجماعات الشيعية الإمامية الإسماعيلية، القاطنين في مختلف أنحاء القارة الأفريقية، وتُصرّف بطريقة منتظمة ومنظمة"،[1] وهي تنصُّ بوضوح على أن الآغاخان هو المسؤول الوحيد عن تعيين حملة المناصب في هرمية مجالس الجماعات.[2] يلي ذلك الأحكام الإجرائية الخاصة بكل مجلس والمكان الموجود فيه. وعلى سبيل المثال، تنصُّ المادة 33 (1925) على:

1 – 1925، ص. 3. من ناحية افتراضية، فإن الصياغة والمفردات نفسها استخدمت في نسخة 1946، ص. 1، وفي التمهيد لكتاب 1954.

2 – لم أرَ في الكتب الثلاثة التي اطلعت عليها (1925 و1946 و1954) أية أقوال "تلخص مكانة النبي محمد والأئمة الإسماعيليين" كما قال جمال في "مبادئ في تطور القانون الإسماعيلي". وعلى سبيل المثال، يشير كتاب أحكام 1946 ببساطة إلى أن الشخص المُشار إليه بمولانا الإمام الحاضر في الكتاب هو ليس سوى صاحب السمو "الآغاخان" المعروف بين أتباعه بالأسماء التالية: "حضرت مولانا ذاني سلامت، وبير سلامت، وسركار صاحبي، وسركار صاحب، وحضور، وحضور بور نور، وحاضر جومو، وذاني سلامت، وحاضر إمام، وذاني بير، وآغاخان..." (ص. 2 – 1). وبالمقابلة فإن دستور 1962 يبتدئ بتمهيد حول النبي محمد باعتباره خاتم رسل الله وأن علي هو أول أئمة الشيعة الإماميين الإسماعيليين ثم يستطرد ليصف مكانة إمام الزمان ومركزه (ص. 1).

> إذا ما اضطر عضو في المجلس للتغيب عن المجلس [الأعلى] لمدة ستة أشهر متواصلة من دون أي سبب، فإن غيابه لا يُبرر إلا على الأسس التالية:
>
> أولاً، بكونه سافر خارج البلاد.
>
> ثانياً، بكونه أُصيب بمرض شديد اضطره لملازمة المنزل.
>
> وفي حالة سفر العضو إلى الهند فإنه يحتفظ بمقعده شاغراً لمدة عام واحد، وإذا كان سفره إلى مناطق في أفريقيا، تنقص المدة إلى ستة أشهر فقط. ولن تعتبر أية أسباب غير هذه مقبولة لتبرير الغياب، حيث ستعلق العضوية في المجلس ويُرفع الأمر إلى سمو الآغاخان برقياً. وإذا ما أهمل المجلس تطبيق نص هذه الفقرة، فإنه يحق لأي إسماعيلي الاعتراض وتقديم شكوى بذلك.[1]

وتقوم الأحكام الإجرائية هذه بإخبار أفراد الجماعة حول عمليات التعيينات وآليات رفع التقارير ومدة دورة حملة المناصب وحقوق الاستئناف وطرائقه.[2] ويلي ذلك الأحكام الناظمة "للقضايا" وجوانب محددة من "قانون الأحوال الشخصية" كالزواج والولادة والطلاق والعلاقات الاجتماعية مع أفراد الجماعة. وتوفر هذه الأحكام معلومات حول العديد من العادات الاجتماعية–الثقافية المتبعة من قبل الجماعة في زمن محدد، وخاصة فيما يتعلق بممارسات الزواج. وعلى سبيل المثال، ينصُّ كتاب الأحكام [النظام الداخلي] للعام 1925 على أن:

> سموّ الآغاخان كان قد أعلن في ممباسا يوم السادس من تشرين الثاني 1905 أن من أعمال الفضيلة خفض النفقات بعد الزواج إلخ.، ولذلك يجب على بعض حملة المناصب من الجماعة ضرب المثل بأخذ زمام المبادرة في هذا المجال. وبالطريقة نفسها، على جميع حملة المناصب وكل فرد من

---

1 – 1925، ص. 15.

2 – إنه لأمر مميز أن يتم تقبُّل مثل هذا النظام المتطور والمعقد من الأحكام والإجراءات وفهمه وهضمه من قبل أكثرية الإسماعيليين في شرق أفريقيا، الذين ربما كانوا قبل عقود قليلة مزارعين فقراء أو تجاراً على نطاق ضيق.

جماعتنا تقديم المساعدة أو، بكلمات أخرى، التعاون مع أولئك السادة. إنهم بهذا الفعل سيمارسون التقوى والعدل. وعلى جميع المناطق القيام بمثل هذه الإصلاحات من أجل مصلحة الجماعة. (ص. 47)

إن مثل هذه الأقوال تحفز الانتقال لذكر الملاحظة السابعة، وهي أن كتب الأحكام كانت مكرّسة للحكم الاجتماعي للجماعة. فكما تَوضَّحَ في الحكم الوارد أعلاه، لم يكن يُنظر إلى القادة المُعينين لمختلف المجالس على أنهم حكامٌ في مواد الكتب فحسب، وإنما مكلفون بممارستها كي يضربوا المثل باستخدامها. ولذلك، وبصورة مشابهة لمبدأ القانون العُرفي، فإن تشريع الأعراف بطريقةصحيحة كان يُعتبر مقياساً لتمسك الفرد بقوانين الجماعة وولائه لقائدها. من هنا، جاءت المادة 91 للعام 1925 لتقول:

إذا ارتكب أخ في الدين في أفريقيا خرقاً في الأنظمة الداخلية المُقرَّة وتصرّف خلافاً لعادات الجماعة وأعرافها، أو تجاهل أي قرار صادر عن المجلس، وإذا ما حدث وقام أخ آخر لنا في الدين ورفع تقريراً بهذه الواقعة، فإن السكرتير الفخري سيقوم، بعد الحصول على الدليل، بإرسال إعلام يطلب منه الحضور أمام المجلس في وقت محدّد لتقديم أية تفسيرات وتوضيحات قد تُطلب منه بخصوص هذه المسألة. وبعد إجراء التدقيق والاستقصاء اللازم المتعلق بالمتهم، يُصدر المجلس قراره.[1]

الملاحظة الثامنة التي يمكن تقديمها حول كتب الأحكام [الأنظمة الداخلية] هي أن هذه الكتب لا تتضمن أية إشارات إلى مرجعيات قانونية أخرى ما عدا سلطة إمام الزمان، الآغاخان الثالث. وباعتبارهم مسلمين شيعة، فمن المفهوم أن كتب الأحكام لن تقدم إشارات إلى كتب الفقه التي أنتجتها المدارس الفقهية السنية (أي الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية). وباعتبار أنهم كانوا يحاولون تمييز أنفسهم عن الشيعة الإثني عشريين، فإنهم لم يشيروا إلى كتب هؤلاء الفقهية التي ضمت أعمالاً لعلماء كبار كالعلامة الحلّي (ت. 1325). وبالفعل، فإن المرجعية النهائية المتعلقة بجميع

1 – 1925، ص. 30.

المسائل في هذه الكتب هي سلطة إمام الزمان الإسماعيلي.[1]

وبالجملة، فإن نموذج الخوجة الإسماعيليين في الحكم [أو الإدارة والسيطرة] الجماعاتي في شرق أفريقيا قد تطور في الفترة من 1905 إلى خمسينيات القرن الماضي كاستجابة للترتيبات المجتمعية – التشريعية في الإمبراطورية البريطانية ووفقاً للفهم الإسماعيلي للإمام. إذ لم يسبق للإسماعيليين الخوجة أن امتلكوا في تاريخهم مثل هذه الصورة من التنظيم الجماعاتي، ولا كانت لهم مجموعة من أحكام مشابهة لتلك التي طوّرها لهم الآغاخانات خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. إن استعمال أنظمة الحكم الاستعمارية البريطانية التي تم تطويرها عبر البرامج الإصلاحية للأئمة الإسماعيليين لم يكن متعارضاً مع التعاليم الإسماعيلية بخصوص دور الإمام الذي جرى تحديده بأنه مرشد روحي حاضر. ومفهوم الإمامة الذي يوضحه الفكر الإسماعيلي عموماً يوضح أيضاً المفهوم المتعلق بدور الإمام الحاضر أو إمام الزمان في تقديم الهداية المستمرة للمؤمنين في المسائل الروحية والدنيوية وفقاً لمبادئ الإسلام (كما يفسرها الإمام)، وبما يتصل بظروف العصر والزمان التاريخية. من هنا، يصبح من المقبول الافتراض بأن حقبة الاستيطان الأولية للإسماعيليين في شرق أفريقيا فرضت استجابة من جانب الأئمة الإسماعيليين أخذت بعين الاعتبار الأنظمة المجتمعية – التشريعية الاستعمارية البريطانية المطبقة على كلا جانبي المحيط الهندي الغربي – وهي الأنظمة التي استخدمتها لاحقاً العديد من الدول القومية الناشئة كأساس لتشكيلها في فترة ما بعد الاستعمار.

1 – أنظر دفتري، الإسماعيليون، ص. 299 وما بعدها من أجل تطور جماعة البهرة في الهند، وانظر ج. ن. د. أندرسون، الشريعة الإسلامية في أفريقيا (ط. 2، لندن، 1970)، ص. 327 – 326 من أجل تطور جماعة البهرة في شرق أفريقيا وقوانينهم.

7

جماعات التقليد وتحديث التعليم في جنوب آسيا: مساهمة الآغاخان الثالث

شيراز ثوباني

كانت فكرة التعليم الحديث قد مُنِحَت بين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين شكلاً مؤسساتياً في عدد متزايد من السياقات الوطنية بعد قصور في تحقيق إنجازات عملية هامة في الفترة السابقة، وهو مسعىً فرضه بمقاييس كبيرة مشروع الدولة الحديثة. وكجزء من هذه العملية، فإن خيارات صعبة يجب أن يتَخذها السياسيون وصناع السياسة إلى جانب قادة الجماعة بخصوص الدروب البديلة التي شُقت أمام إصلاح التعليم. وقد تطلَّبت هذه الخيارات، من باب الضرورة، التعامل مع قضايا مثيرة للجدل كالمسؤوليات الخاصة بالدولة، والهيئات المحلية والتنظيمات الدينية المسيطرة على التعليم العام والخاص، ودرجات الوصول إلى التعليم والفرص الممنوحة للطبقات الاجتماعية المختلفة، وأشكال المعرفة التي يجب أن يتضمّنها المنهاج المدرسي. أما على المستوى العمومي، فإن الخيارات التي عبّرت عن هذه القضايا جاءت نتيجة مباشرة، وتحمّلت العواقب النهائية، للنظام المثالي الشامل للمدرسة وشخصيتها التي

أيّدتها المصالح المتنافسة في المجتمع. وأوجدت النقاشات التي استعرت حول هذه الأمور المقلقة وغيرها في السياقات المتنوعة خلال هذه الفترة التكوينية مُساءلةً تتعلق بمزاعم تقول إن مفهوم "التعليم الحديث" كان منحةً، وجرى تأطيره بصورة حاسمة وبالإجماع كعقد اجتماعي، وأن فعل تحديث التعليم استدعى ببساطة تطبيق مخطط مسبق التصوّر.

وتنشأ نتيجة طبيعية هامة عن النقطة التي وردت أعلاه. فكل جانب أساسي من جوانب مغامرة التعليم المدرسي غير المستقرة خضع للمُساءلة في هذه الفترة الخاصة. وكان لا بد أن تقودنا هذه المغامرة إلى النظر بتحفظ إلى الاعتقاد السائد والفرضية المُسلّم بها: أن التعليم الحديث إنما هو سلعة مصنّعة بكاملها في مكان محدد من العالم ثم جرى تصديرها في حينه إلى بقية أنحاء الكون. وبالتسليم بأن تلك كانت فترة تغيير تاريخي سريع وكاسح، فترة اتصفت بداية بدرجة عالية من التوسع والسطوة ثم بتدهورها السريع عندما كانت الأقدار السياسية لكل الدول الصناعية والناشئة حديثاً تتأثّرُ بالانشقاقات الداخلية والتهديدات الأجنبية، فإننا نجد أن السياسات التعليمية تتعرّض لتحديات شرسة في كلا هذين القسمين من العالم. وبعبارات أكثر تحديداً، فقد كان من الواجب مفاوضة القرارات المتعلقة بالسيطرة المؤسساتية والفرص الاجتماعية والمعارف المدرسية مع المصالح الأساسية في البلدان الساعية إلى تقرير المصير، بالطريقة التي كانت قد حدثت في أوروبا تماماً.

وما تنبّهنا إليه هذه السياقات هو أن تاريخ التربية في العصر الحديث، سواء أكنا ننظر في حالة أوروبا أم في العالم المُستَعْمَر منها (سابقاً)، لا يمكن قراءته بتبسيطه في صورة مواجهة بين نماذج تعليمية "حديثة" وأخرى "تقليدية"، بل إنه يتطلّب فهماً دقيقاً للاشتباك المعقد بين الفرقاء المتنوعين الذين يعالجون الحاجة لضرب المثل في إحداث توازن دقيق بين استمرارية الأجيال والتغيير الاجتماعي. وفي ظل تلك الظروف، فإن مثل تلك المنغصات حفزتْ إعادة صياغة لفئات التعليم المرعية ورغبةً في جعل الوليدة منها ذات معنى، بما في ذلك التدبّر في علاقاتهما المتبادلة، وكل ذلك يتطلّب بالضرورة ممارسة وعي سياسي وفكري دقيقين.

وأتمنى أن أتمكن في هذا الفصل من إجراء تحقيق دقيق في عملية فهم التعليم في

الفترة الحديثة من منظور وضعي عبر تفحُّص حالة الإسماعيليين النزاريين في الهند البريطانية، الذين شكلوا جماعة من أصحاب التقليد تموضعت في هذا السياق الخاص وسط العديد من دوائر النفوذ المتقاطعة – الإسلامية والهندية والاستعمارية – وتسعى، في الوقت نفسه، إلى إعادة تأكيد هويتها الشيعية المتميزة من خلال صلتها التاريخية بالجماعة الإسماعيلية النزارية الأكبر. وسأعمل، بشكل أكثر تحديداً، على النظر في المواقف والمنظورات التي جهرت بها الإمامة الإسماعيلية بخصوص تحديث التعليم في جنوب آسيا في أوائل القرن العشرين بصورة أساسية مع تكريس اعتبار خاص للسياقات الاجتماعية والسياسية لتلك الفترة من الزمن.

حركة الإحياء الإسلامي والسياسة الاستعمارية وسُبُل التعليم

مع الانتقال الرسمي للسلطة من يدي شركة الهند الشرقية إلى الحكومة البريطانية في أعقاب الثورة الهندية سنة 1857، انفتحت آفاق سياسية جديدة في شبه القارة الهندية زادت من حدة التساؤلات التي سبق للمسلمين أن سعوا لمخاطبتها ومعالجتها. فما الذي كانت ستؤول إليه مكانتهم ودورهم السياسيان في دولة لم تعد تحت حكم المسلمين ولم يعد من المرجح استعادة مركزها السابق في هذا الطور الجديد من التاريخ؟ وما العلاقات التي كان عليهم إقامتها منذ تلك الفترة مع البريطانيين من جهة ومع الأكثرية الهندوسية من جهة أخرى؟ والأخطر من ذلك كله، ما الدور الذي كان على الإسلام أن يقوم به باعتباره مصدراً للتشريع الديني والإرشاد الأخلاقي والنظام الاجتماعي في سياق استعماري؟ لقد رأى المصلحون المسلمون، وقد جابهتهم هذه الأسئلة التي كانت ستؤثّر في قَدَرِهم المستقبلي، أن عليهم، من باب الضرورة، شقّ دروب جديدة لجماعاتهم كانت ستؤمن خدمة مصالحهم في ظل ظروف سياسية متغيّرة.[1]

وأصبح التعليم بصورة حتمية موضع اعتبار مركزي في برنامج إعادة التوليد هذا، حيث جرى تصوّره كواسطة فعّالة للتأثير في التجديد الاجتماعي المرغوب. ونستطيع أن نحدّد هنا ثلاث مقاربات متميزة للتعليم ظهرت خلال هذه الفترة وتمثّل ما أصبح

1 – سي. ل. ثورب، التعليم وتطور القومية الإسلامية في الهند ما قبل التقسيم (كراتشي، 1965).

بالنتيجة استجابات أساسية عند معارضتها بالقضايا الاجتماعية–السياسية التي تواجه الجماعات المسلمة في شبه القارة وأصبحت مجسَّدة في مراكز للتعليم العالي أسَّسها الرواد في حقل الإحياء الديني أواخر القرن التاسع عشر: الحركة الشعبية الأخلاقية من أهل التقليد في دار العلوم لديوباند، ونخبوية المعاصرين الأحرار للكلية الأنجلو – شرقية المحمدية في أليجار، وندوة العلماء من رجال الدين المتضامنين لعموم المسلمين في لوكناو.[1]

المقاربة الأولى من بين هذه المقاربات تبنّاها علماء الدين التقليديون الذين صبّوا آمالهم، بعد تصالحهم مع حقيقة الحكم البريطاني في الهند، على عملية إحياء الجماعات المسلمة في شبه القارة عبر التزام متجدد بالإسلام وبتطبيقه، وهو ما تحقق بصورة كبيرة عبر تعليم مؤسساتي منظم. وبتبنّي العلماء لهذا الموقف فإنهم سعوا، من حيث النتيجة، إلى التعويض عن تهجير النظام الاجتماعي المغولي باستبداله بمثاليات جماعة أخلاقية تحدّدت بالتزام التقوى وتطبيق الشعائر وقوننة السلوك.[2] وصار هدف مدرسة أُعيد تشكيلها وتأسيسها العام 1867 في هيئة دار العلوم في ديوباند تخريج جيل جديد من العلماء المؤهلين لأن يكونوا، بعد تمرسهم بالإسلام التقليدي، أئمة مساجد ومعلمين ودعاة يبثون علومهم بين السكان المسلمين عموماً.[3]

الرؤية البديلة للحضور الإسلامي في الهند وضعها السير سيد أحمد خان الذي عرض، من جانب آخر، انخراطاً فعالاً للمسلمين في الحكم الاستعماري. فإذا ما كان السؤال المطروح أمام المسلمين في أعقاب 1857 متعلقاً بمكانتهم في ظل نظام حكم بهيئة جديدة، فقد كان سيد أحمد مقتنعاً بأن حالتهم لا يمكن إصلاحها ببساطة عبر عملية إحياء تطهيرية. وإذا ما كانت الغاية هي تحسين نوعية حياة الجماهير المسلمة، فإن المطلوب هو تنشئة جيل جديد بالكامل من القادة العصريين القادرين على وضع أنفسهم في موضع زمام التغيير الاجتماعي والسياسي في الهند، ويستطيعون إدارة دفة المسلمين

1 – ب. د. ميتكالف، الإحياء الإسلامي في الهند البريطانية: ديوباند، 1900 – 1860 (برنستون، 1982)؛ د. ليليفيلد، الجيل الأول من أليجار: التضامن الإسلامي في الهند البريطانية (برنستون، 1978).

2 – ميتكالف، الإحياء الإسلامي في الهند البريطانية، ص. 354 – 348.

3 – المصدر السابق، ص. 103 – 87.

نحو مصير أفضل مستفيدين من المزايا العريضة لهذا الأمر.[1] وبالالتزام بهذا الهدف، أقدم سيد أحمد على إنشاء الكلية المحمدية الأنجلو – شرقية في أليجار سنة 1875 في موقع القلب من مشروعه التربوي ومقدماً نموذجاً مغايراً من التعليم العالي للمسلمين وجاعلاً من اسم الكلية المُتَبنّى رمزاً لتطلعاته في تحقيق لقاء يجمع بين التيارات المتعددة والمؤثرة. وكان الاندفاع العمومي باتجاه تعليم ليبرالي ضمن سياق إسلامي يعمل على خلق علماء وباحثين لا يكتفون بالاستغراق في تفاصيل التقليد، بل يشكلون مفكرين بالشؤون العامة ينخرطون في الحقائق السياسية والاجتماعية الملموسة من حولهم. وكان سيد أحمد، الذي عرض ما كان يعتبر في زمانه مثالاً جريئاً، قد عقد العزم على تحويل كلية أليجار إلى مؤسسة رائدة يمكن دراسة الإسلام فيها كموضوع للاستقصاء الفكري، وهو ما سيتيح المجال لتحفيز عملية إعادة إحياء الفكر الإسلامي ودفعها إلى الأمام. غير أنه كان مضطراً في هذا الجانب الحيوي إلى التنازل لعلماء الدين عندما جابهته خصومتهم المتشدّدة لعملية إصلاح التربية الدينية.[2]

أما ندوة العلماء فقد رأت، في معارضة مباشرة للإحياء التقليدي والحداثة الليبرالية ومحاولة تلافي عيوب الطرفين، أن أفضل سبيل لخدمة مصالح الجماعات المسلمة إنما يكون على أيدي علماء بأمور الدين ضليعين بنصوص الإسلام الكلاسيكية الرفيعة ويحتاجون إلى إعادة ارتباط تاريخي وجغرافي بتراث عموم الإسلام الأوسع خارج حدود شبه القارة. وكان هدف الندوة، التي سعت إلى بناء جسر بين ديوباند وأليجار، تخريج علماء دين قادرين على تحصيل مستوىً عالٍ نسبياً من الإتقان في البحث الكلاسيكي، ومتسلحين، باعتبارهم سيكونون ناطقين باسم المسلمين، بالسلطة التي تؤهلهم للانخراط سياسياً مع أسيادهم من المستعمرين. ووجدت الندوة نفسها، وهي التي التزمت بفكرة تخريج هيئة موحدة من علماء الدين في الهند تدافع عن مصالح المسلمين، في موقف تنافسي مع مسألة صعبة تتعلق بتأمين تضامن رجال الدين وتحقيق فهم مشترك بين التقاليد الإسلامية المتنوعة.[3]

---

1 – ليليفيلد، الجيل الأول من أليجار، ص. 146 – 102؛ ميتكالف، الإحياء الإسلامي في الهند البريطانية، ص. 335 – 317.

2 – المصدر السابق، ص. 330 – 328؛ ليليفيلد، الجيل الأول من أليجار، ص. 134 –130.

3 – ميتكالف، الإحياء الإسلامي في الهند البريطانية، ص. 347 – 335.

ونستطيع أن نميّز في هذه النماذج الثلاثة من الإصلاح التعليمي التي ظهرت أواخر القرن التاسع عشر محاولات لمخاطبة أمور مقلقة رئيسية تتعلق برفاه المسلمين وتقدمهم في الهند في الفترة الاستعمارية. وكانت قضايا خطيرة كالصلة بين المؤسسات الحكومية والجماعاتية، وتوصيف القيادة المطلوبة من قبل المسلمين ونوعيتها، والوزن الواجب منحه لكل من التعليم الجماهيري وتعليم النخبة، وأخيراً، العلاقة بين المواضيع "العصرية" وتلك "التقليدية" في المناهج، قد استثارت إجراءات متباينة من جانب الحركات الثلاث. وعلينا ألاّ نقلل هنا من شأن الطبيعة الهائلة للتحدي الذي أخذه المصلحون الأوائل على أنفسهم في إعداد سُبُلٍ جديدة لتعليم مكوّناتهم الجماعاتية المسلمة عندما نأخذ التعقيدات والمطالب التي جابهتهم في الحسبان. لقد استدعى الأمر اتخاذ قرار شجاع، في أقل الأحوال، لتبني مسؤولية إصلاح تعليمي ريادي في أزمنة غير معلومة، وتطلّب، فوق ذلك، رؤية واضحة لجماعة مسلمة متعلمة وللموقع الذي تحتاج لأن تحتلّه في المستقبل في جنوب آسيا.

وعلى الرغم من هذه التحركات الإصلاحية الممهّدة للأرض، فإن التوقعات بالنسبة لتعليم المسلمين في فجر القرن العشرين بقيت مخيبة للآمال وناءت تحت وطأة كونهم قريبين من الأمية الشاملة، من جهة، ومقيّدين بالأشكال المحدودة من التعليم العالي من جهة أخرى. وصاحَبَ مأزق المسلمين بصورة إضافية غيابُ الموجة الأولى من المصلحين الذين شكلوا طليعة التغيير الاجتماعي والتعليمي، وترك هذا الغياب فراغاً في القيادة أمست الحاجة مُلحةً لأن يُملأ على وجه السرعة. وكان في هذه الفترة أيضاً أن وضعت التغييرات السريعة في الأحوال الاجتماعية – السياسية خيارات المصلحين الأوائل التعليمية موضع الاختبار عندما توضّحت مضامين مقارباتهم الخاصة بصورة أشمل. وأصبح القادة المسلمون الذين ظهروا في العقود الأولى من القرن الجديد في مواجهة مع القضية الشائكة حول ما إذا كانوا سيستمرون في الحفاظ على المبادرات المُؤسسة لأسلافهم ومنح زخم جديد لمثاليات سابقة، أم أن عليهم، بصورة أكثر راديكالية، وضع توجيهات جديدة تماماً لتعليم المسلمين.

وكان تغيير هام في السياسة الاستعمارية بخصوص التعليم في الهند قد أضاف، في هذه الفترة الحاسمة، إلى ما كان في الأساس قضية معقدة، عاملاً تعقيدياً آخر أصبح

القادة الجدد مضطرين للانتباه إليه. وكانت سنة 1898، السنة التي توفي فيها سيد أحمد خان، قد تميزت بإغلاق فصل من فصول تاريخ تعليم المسلمين في الهند المُستعمرة. وشهدت، في الوقت نفسه، تدشين طور جديد في السياسة التعليمية تزامن مع تعيين اللورد كورزون نائباً للملك في الهند، وهو الذي جاء يحمل تصميماً على إصلاح التعليم الهندي باعتباره يشكل مسألة ذات أهمية قصوى. لكن من الواضح أن تحت تلك الرغبة الأبوية لتحسين الرفاه العام للرعايا المُستَعْمرَين تواجد دافع مضمر لتحقيق سيطرة أعظم على النظام التعليمي في كلا القطاعين العام والخاص، وهي رغبة حفزتها تُهمٌ بأن المدارس والكليات كانت تحرض الشباب الهنود على التمرد والعصيان ضد الإنكليز. وقام من احتجّ مُنذراً بالخطر بأن انتشار التعليم كان يزعزع، بالتواطؤ مع الامتيازات والحريات الأخرى، أسس الحكم البريطاني نفسها ويدفع باتجاه "مستنقع من الراديكالية والشعور المناوئ للإنكليز الزائفين".[1]

وكنتيجة، فإن جهود كورزون خلال فترة وجوده كنائب للملك لمدة سبعة أعوام، من 1905 – 1898، اشتملت على إدخال مجموعة كبيرة من الإجراءات المنظمة لجميع صفوف التعليم. وشكّل ذلك نقطة تحوّل في السياسة التعليمية البريطانية في الهند التي كانت تراعي، حتى تلك الفترة، مبدأ حرية العمل الاقتصادي على فرضية أنه ليس في مصلحة الدولة التدخل في التعليم مباشرة وعليها تشجيع المسؤولية الأهلية عن النظام المدرسي إلى أقصى حد ممكن.[2]

ويبدو أن الحكومة الاستعمارية رأت، في إطار السياسات العامة، أن من مصلحتها دعم دعوة المسلمين للحصول على تعليم أكبر من أجل إحداث توازن مزعوم مع النفوذ المتزايد للطبقات الهندوسية المتعلمة. وكانت الحكومة قد علمت، منذ وقت يعود إلى سنة 1871، بوجود أمور مقلقة تتعلق بتعليم المسلمين، أي ما كانت ستسمّيه "بتخلفهم التعليمي"، مُعربة عن أسفها بأن "تقف مثل هذه الطبقة الكبيرة والهامة بعيداً عن

1 – آ. باسو، نمو التعليم والتطور السياسي في الهند، 1920 – 1898 (دلهي، 1974)، ص. 10.

2 – سعى كورزون إلى فرض سيطرة حكومية مباشرة على نظام التعليم من خلال ممارسة مركزية أكبر، وإجراءات مالية أشد لضبط المنح والنفقات، وإعادة تشكيل مجلس أمناء الجامعة، ووضع أنظمة للمدارس الثانوية، وتدقيق الكتب الدراسية الموصوفة، والحدّ من تضخم عدد المدارس الخاصة التي توسّعت كثيراً بين عامي 1880 و1900. أنظر باسو، نمو التعليم والتطور السياسي في الهند، ص. 59 – 6.

التعاون مع نظامنا التعليمي"، وفي دعوة لإعادة التعامل مع هذه الحالة، أصدرت قراراً يسعى إلى تشجيع التعليم الإنكليزي بين المسلمين. وبدؤوا بالترويج للتعليم الثانوي والعالي ضمن الشرائح المسلمة وضم الأدبين العربي والفارسي وجعلهما جزءاً من هذا التعليم، إضافة إلى تعيين المعلمين المسلمين المؤهلين في المدارس الإنكليزية.[1]

لكن، على الرغم من الاستقصاءات والتوصيات الرسمية، فإن أكثرية المسلمين واصلت جرجرة أذيالها خلف الهندوس والجماعات الأخرى، ليس في عموم أرجاء الهند وإنما في المناطق التي اتصفت بكونها ريفية ومعزولة. ومن المثير للإرباك أنه إذا ما كانت الإجراءات الحكومية قد أثبتت عجزها في حل هذه المعضلة، فإن الأمر نفسه ينطبق على الجهود الجماعاتية. وكانت الاستراتيجيات التعليمية التي تبنتها جماعة الإحياء المسلمة أواخر القرن التاسع عشر قد فشلت في التخفيف بأي مقدار مهم من الأمية المتفشية والمستوطنة بين الجماعات الريفية. وبقيت مكانة المسلمين الاجتماعية - الاقتصادية في حالة ركود عموماً إبان السنوات الأولى من القرن العشرين، بصورة مشابهة لما كانت عليه حالا لتنمية المؤسساتية. وتعرض مشروع تحويل الكلية في أليجار إلى جامعة إسلامية لنكسة قاسية نتيجة وفاة سيد أحمد سنة 1898، الأمر الذي طرح على التساؤل موضوع الالتزام بإنشاء معهد عصري للتعليم العالي للمسلمين في الهند يكون أداة تحفيز أيضاً لإصلاح التعليم الابتدائي والثانوي. وبدت التحديات التي جابهت القيادة المسلمة الجديدة الآخذة في الظهور على المسرح الوطني الهندي في تلك الفترة الحاسمة هائلة، في الحد الأدنى من الوصف.

والشخصية البارزة في هذه القيادة الجديدة كانت الإمام الإسماعيلي الثامن والأربعين، السير سلطان محمد شاه، الآغاخان الثالث، الذي قُدِّر له أن يتولى دوراً مميزاً ليس بصفته الوراثية كزعيم روحي لجماعته وممثلٍ للمسلمين في جنوب آسيا وأنحاء أخرى من العالم فحسب، بل ولأنه رجل دولة دولي. ففي سنة 1896، أي عندما كان في التاسعة عشرة من عمره، زار كلية أليجار أثناء جولة له في شمال الهند، حيث

1 – لقيت هذه السياسة المزيد من الدعم من قبل لجنة التعليم الهندية للعام 1883 – 1882 والتي قدّمت 17 توصية موجهة نحو "تشجيع خاص" لتعليم المسلمين. أنظر هـ. مالك، السير سيد أحمد خان وعصرنة المسلمين في الهند وباكستان (نيويورك، 1980)، ص. 142؛ آ. ر. خان، مؤتمر التعليم لعموم مسلمي الهند: مساهماته في التطور الثقافي لمسلمي الهند 1947 – 1886 (أكسفورد، 2001)، ص. 10 – 8.

سنحت له الفرصة للقاء سيد أحمد خان الثمانيني الذي كان في سنوات حياته الأخيرة. وعندما استذكر هذه الحادثة في مذكراته، بعد ذلك بعقود، كتب الآغاخان يقول: "تلك كانت أصول واحدة من الأمور الخطيرة المقلقة التي رافقتني معظم سني حياتي – اهتمامي بتحسين التعليم العالي للمسلمين وتوسيعه، وخاصة الكلية والجامعة في أليجار".[1] وبعد ذلك بستة أعوام، أي في سنة 1902، وجد نفسه مدعواً لترؤس المؤتمر التعليمي للمحمديين في عموم الهند، وهو منتدى مركزي لمناقشة المشكلات التعليمية التي تواجه المسلمين كان سيد أحمد قد أسسه سنة 1886. فقال الآغاخان في خطابه الرئاسي وقد أخذ علماً بالمضامين الاجتماعية ذات التأثير البعيد لمسعى التعليم المأمول لمسلمي الهند:

> إننا ننظر فيما إذا كنت قد فهمت الغرض من هذا المؤتمر بصورة صحيحة، في ما يشكل في الأزمنة الحديثة المُثل التي يجب أن نتمسك بها أمام شعبنا والطرق التي نسلكها لتحصيلها؛ وبناء على الإجابات الصحيحة يتحدد مصير هذه المسألة الهامة... التي هي ليست سوى مستقبل المسلمين الهنود.[2]

وبهذا الاهتمام بالمصير المستقبلي للمسلمين، أعاد الآغاخان الشاب توجيه اهتمام جمهوره نحو الحاجة الملحّة لتأسيس جامعة إسلامية عبر تحويل كلية أليجار إلى وضعية الجامعة ومنح عزم جديد لبرنامج العمل الذي كان سيهيمن على المؤتمر خلال العقدين التاليين وحتى تحقيق هدفه في نهاية الأمر سنة 1920. وكان على الإمام الإسماعيلي، منذ تلك البدايات المبكرة وحتى وقت متأخر من النصف الأول للقرن العشرين، توفير الهداية والرعاية الشاملة للقضايا المتعلقة بالتعليم ليس للمسلمين وحدهم فقط، وإنما لعموم السكان الهنود.

وقد عبَّر الآغاخان عن قلقه في منابر مختلفة، إلى جانب اقتراح الحلول الممكنة، تجاه جوانب من التعليم تتطلّب اهتماماً خاصاً. فبصفته عضواً في المجلس التشريعي

1 – آغاخان الثالث، مذكرات الآغاخان (لندن، 1954)، ص. 60.

2 – آغاخان الثالث، سلطان محمد شاه، آغاخان الثالث: خطب وكتابات مختارة للسير سلطان محمد شاه، تح.،ك. ك. عزيز (لندن، 1998 – 1997)، م. 1، ص. 205.

الإمبراطوري بين العامين 1902 و1904، خلال فترة تولي كورزون منصب نائب الملك، وجد نفسه في موقع يمكنه من مناقشة حاجات المسلمين بوجه خاص، والهنود بوجه عام، في الوقت الذي كان يطرح فيه الأسئلة ذات الصلة أثناء سن التشريعات والسياسات من قبل الإدارة الاستعمارية. كما ساهم بصورة دورية في المناقشات الخاصة بتعليم المسلمين في المؤتمرات التعليمية للمحمديين في عموم الهند، حيث كان يلقي الكلمات الافتتاحية الرئيسية في هذه المنتديات التي انعقدت في الأعوام 1902 و1911 و1936.[1] وتناول كذلك موضوع التعليم في مناسبات كثيرة أخرى، في حملاته لجمع التبرعات لجامعة أليجار، وفي خطبه أمام قادة المسلمين في الهند وشرق أفريقيا وجنوب أفريقيا إضافة إلى إرشاداته أو فرماناته الموجهة لجماعاته من الإسماعيليين. وكان قد كتب مطوّلاً حول التعليم الجماعي والتعليم العالي في كتابه الأول، **الهند في مرحلة التحوّل**،[2] ثم في مذكراته حول دوره في إنشاء جامعة أليجار.[3] وعند النظر في جميع خطب وكتابات الآغاخان على امتداد ما يزيد عن نصف قرن، فإننا نجد فيها مصدراً قيّماً لفهم موقف الإمام الإسماعيلي كزعيم مسلم تجاه التعليم في العقود التكوينية من القرن العشرين.

وفي انخراطه في النقاشات المتعلقة بالتعليم، كان على الآغاخان بالضرورة، مثل بقية قادة عصره، مجابهة قوىً متعددة لها تأثيرها في مسائل تعليم المسلمين – كالاستعمار والقومية والطائفية – وهي قوىً ذات ارتباطات متشابكة وعلاقات متحولة فيما بينها تبعاً للظروف المتغيرة. ففي تلك الأزمنة المضطربة، تطلّب الأمر من القائد المسلم الجديد حشد كل ما في استطاعته من كياسة ودبلوماسية للترفع فوق المصالح المكتسبة والفئوية للأطراف المتصارعة ولفت الانتباه إلى الأهداف العريضة التي تحتاج للمتابعة. وكان الآغاخان، الذي وجد نفسه في موقع استراتيجي وسط هذه الأطر المتقاطعة من المصالح، يحتل مكاناً مثالياً لطرح رؤية عريضة حول تعليم المسلمين تأخذ في الحسبان القوى والمؤثرات المختلفة الناشطة والفاعلة على أرض شبه القارة.

وإنه لأمر هام ملاحظة أن القضايا التي كانت مصدراً للقلق الأكبر عند الإمام الإسماعيلي إنما هي المشكلات نفسها التي دعّمت، في السياقين الأوروبي

1 – المصدر السابق، ص. 106 – 92.

2 – آغاخان الثالث، **الهند في تحوّل: دراسة في النشوء السياسي** (بومباي وكلكتا، 1918)، ص. 232 – 215.

3 – آغاخان الثالث، مذكرات، ص. 147 - 145 ,107 ,61 - 60.

والاستعماري، تحديد معنى التعليم الحديث - أي المسائل التي تمركزت حول، لكنها لم تقتصر على إدارة التعليم وتعميمه في المجتمع والتأكيد على المناهج. وسأقوم، فيما يلي من تحليل، بتفحّص طبيعة المشكلة التي فرضتها كل واحدة من هذه الأمور المقلقة على المسلمين في سياق الهند في فترة الاستعمار، والمنظورات المحددة التي طرحها الآغاخان والتي وفرت مجتمعة مفاهيم بديلة للتعليم في المجتمعات المسلمة حلت محل المُثُل العليا المحبوكة للقرن التاسع عشر.

الدولة الإمبريالية والسلطة التعليمية والنظام الثنائي

القضية الأكثر خصاماً ومعاندة في عملية تحديث التعليم، التي واجهت كلاً من الدول القومية القائمة وتلك الناشئة في الفترة موضوع الدراسة، ربما كانت طبيعة السيطرة الواجب ممارستها على النظام التعليمي من قبل الدولة والمنظمات الدينية والهيئات التطوعية الأخرى وحجمها. وثمة حاجة للاعتراف بأن الجماعات الدينية في مناطق العالم المتنوعة قد زاولت تاريخياً قدراً هاماً من النفوذ على التعليم الجماعي دام قروناً من خلال تعليم الجماعات والكشف عن تعاليم اعترافية خاصة بأديان محددة لليافعين مترافقة ببعض مهارات القراءة والكتابة الأولية. وفي الفترة الحديثة، ومع تولي الحكومات سيطرة أكبر على الرفاه العام، تحولت مسألة إدارة التعليم إلى مصدر للنزاع بين الدولة وبين المجموعات الدينية المهمّشة. وفي فرنسا، كان الصدام بين الدولة والكنيسة الذي بلغ ذروته في علمنة التعليم أواخر القرن التاسع عشر، والشكوى المذهبية من المدارس الحكومية والتعليم الديني في إنكلترا خلال الفترة نفسها، ما وفر أمثلة جلية على الصراع من أجل رسم حدود مناطق السيطرة بين نطاقي التعليم العام والخاص.[1]

ونجد في الهند البريطانية محاولة مشابهة للدولة الاستعمارية لممارسة سيطرتها على التعليم من خلال إملاءات أعظم لإرادتها على النظام المدرسي للرعايا المُستَعمَرين. والقضية الأساسية المُتنازع عليها في هذه الحالة، والمرتبطة بإدارة التعليم، لم تكن شيئاً

1 - ج. ن. مودي، التعليم الفرنسي منذ نابليون (سيراكوس، 1978)؛ ب. تشادويك، تحالفات متحوّلة: الكنيسة والدولة في التعليم البريطاني (لندن، 1997).

أقل من بقاء الحكم البريطاني بحد ذاته في الهند. وفي متابعتها لهذا الهدف، سعت الإدارة الجديدة لكورزون إلى وضع كلا النظامين المدرسيين العام والخاص تحت إشراف استعماري أكبر بهدف وضع حد لخطر إفساد التعليم من قبل أولئك الحريصين على إعطاء القضية الوطنية مدىً أبعد. وتَمَثَّلَ المبرر الذي قدّمه الإداريون المستعمرون، والذي جرى تطويره بمقدارٍ معين ليصبح واجهة لأهدافهم السياسية الداعمة، في أنه كان ثمة ضرورة لتقليل عدد المدارس الثانوية والكليات التي تحصل على منح كي تعطي نوعية أفضل من التعليم. وبصورة مشابهة، فإن المدارس الخاصة التي كانت تنتشر بسرعة في تلك الفترة ومثّلتْ محاولات للجماعات الهندية للتعويض عن فقدان الإمداد الحكومي، كانت، في نظر المستعمرين، بحاجة لأن تذوب في نظام الدولة أو تطلّبت تنظيماً أفضل. غير أنه تبيّن أن الطلب على التعليم كان طاغياً لدرجة استحال معها كبح التزايد في أعداد المدارس العامة أو الخاصة في شتى أنحاء الهند.[1] يضاف إلى ذلك، أن نظام الدولة في التعليم العلماني غير الطائفي المفروض من قبل الإدارة الاستعمارية استلزم السماح للجماعات الدينية بإقامة مؤسساتها التعليمية الخاصة إذا ما كان ينبغي تجنب التوترات والشكاوى الطائفية.

وبالنسبة للمسلمين، الذين ربما كان الأمر عندهم أكثر وضوحاً مما هو عند الجماعات الأخرى في الهند، فإن مسألة إدارة التعليم والسيطرة عليه في السياق الاستعماري أثارت أسئلة جدية حول كيفية تنشئة أطفالهم. فسياسة عدم التدخّل التي التزم بها البريطانيون بين عامي 1854 و1898 أدت إلى ظهورِ نظام ثنائي في التعليم عند المسلمين وقفت فيه المدارس الحكومية على أحد جانبيه مشكّلة المجال العام، وعلى الجانب الآخر نظام المكتب [أو الكتّاب] والمدرسة التي اختُصرت إلى مدارس تعليم القرآن بشكل أساسي، وهو الذي شكّل بسبب الإهمال ما يُسمى بالمجال الخاص. وقد كشف توسّع نظام المدرسة إلى جانب المدارس الحكومية عن مناورة فاشلة للمسلمين لتحدي الانقسام بين العام والخاص عن طريق الترويج لنظام في التعليم يتمّ فيه تنشئة الأطفال بصورة كاملة ضمن إطار من القيم الإسلامية. وفي اختيارهم لهذا الطريق، كان قادة الجماعة مع الرأي القائل بأنه على المسلمين اتّباع استراتيجية الاعتماد على النفس، الأمر الذي

1 – باسو، نمو التعليم والتطور السياسي في الهند، ص. 12 – 6، 231 – 229.

نتج عنه فشل نظام المدرسة في الاستفادة من نطاق واسع من الخبرات التعليمية والتعرض للمجتمع والفرص المهنية التي وفرتها المدارس العامة.[1] لكن لم تتوفر الإرادة، في الوقت نفسه، لاستغلال الطاقات الكامنة، عموماً، لأيٍّ من نماذج المدارس الخاصة التي كان من الممكن أن يوفرها شكل شمولي ما من أشكال التعليم بمعايير اجتماعية ومنهجية.[2]

وبالنتيجة، اعتقد المسلمون التقليديون بأن التعليم الحكومي سوف يؤثر سلباً على سلامة أبنائهم الصغار وهويتهم إذا ما تواجد تلامذة ومعلمون من غير المسلمين في بيئتهم المدرسية، وإذا ما كانت مواضيع لم تُدرَّس في المنهاج التقليدي من ضمن المنهاج هناك. فالمكان العام المتصل بالنظام المدرسي لم يكن ليُفْهَم على أسس تعددية لأن مجال التبادل الذي يمكن تشجيعه بين ما هو طائفي تخصيصاً والبيئات المتباينة التي عاش فيها المسلمون هو مجال ضيّق. وربما تكون هذه الحالة قد استُخلصت من مفهوم استئثاري للدين يجد تعبيراً شعبياً له في فكرة أن الإسلام هو "أسلوب حياة متكامل"، ويجري تطبيقه في أحيان كثيرة كقانون تنظيمي في المؤسسات الاجتماعية والعلاقات الطائفية. وبما أن التعليم الحكومي كان تحت سيطرة الإدارات الاستعمارية، فقد بقي النطاق الخاص بالنسبة للتقليديين الوسيلة الوحيدة لتوسيع مصالحهم التي تتحقق عبر الفصل بين مجالي المعرفة إضافة إلى المجموعات الاجتماعية، والدعوة الانطوائية إلى الإسلام الذي أصبح مقيداً، على مستوى التعليم الابتدائي، بحفظ القرآن عن ظهر قلب.

ما هي أفضل السبُل لتعليم الصغار في نظام ثنائي من التعليم؟ هذا هو المأزق الذي لم يستطع الإسماعيليون تجاهله، شأنهم في ذلك شأن الجماعات الأخرى في الهند البريطانية عند منعطف القرن العشرين. غير أن الآغاخان تبنى منذ البداية وجهة نظر عملية لهذه الثنائية بعيدة المدى للعثور على فرص خلاّقة لتحقيق التقدم الاجتماعي والسير إلى الأمام. لقد شدد بثبات، وهو يتقبل واقع الهند كدولة عصرية على الرغم من كونها مستعمرة بريطانية في تلك الفترة، على الدور الحيوي الذي كان على التعليم الحكومي أن يلعبه في المجتمع الناشئ لتلك المنطقة، معترفاً بأن جماعات كثيرة كانت أفقر من أن تستطيع تأمين المدارس لصغارها بمواردها الضئيلة، وأن الدولة وحدها

1 – مالك، السير سيد أحمد خان وعصرنة المسلمين في الهند وباكستان، ص. 186 – 182 ,136 – 125.

2 – خان، مؤتمر التعليم لعموم مسلمي الهند، ص. 4 – 3.

كانت هي القادرة على تأمين الموارد للتعليم العام في الهند.[1] ولذلك، راح يضغط على الحكومة الاستعمارية كي تُظهر التزاماً أكبر بتعليم جماهير الناس تحت رعايتها، ويحث المجلس التشريعي كي يُظهر كرماً أكبر في نفقاته على التعليم.[2] لقد بدا واضحاً للإمام الإسماعيلي، من خلال أمثلة معاصرة له في مناطق أخرى، أن مصير الدولة متعلق بتعليم شعبها.[3]

وبتبنّيه لهذا الموقف، كان الآغاخان يشدّد على مبدأ يؤخذ اليوم عالمياً على أنه أمر مُسلمٌ به ويشكل القاعدة الأساس للتعليم الحديث، وهو تحديداً أن الدولة مسؤولة في الأغلب عن مستلزمات التعليم ونفقاته. وبالتعريف، فإن مهمة التعليم العام في المجتمعات غير التسلطية هي أن يترفع فوق سيطرة أي فريق محدد له مصالح منوطة به، ويمكن الأطفال من تلقي التعليم من دون خوف من تلقين عقائدي ديني أو سياسي. هذا هو الشيء المثالي على الأقل، وعلينا الاعتراف بأن التعليم الحكومي يترك اليوم الكثير مما نرغب فيه. ومع ذلك، وبغض النظر عن عيوبه، فإن المجال العام للتعليم يعتبر ميداناً واعداً للمواجهة والحوار بين الشباب الصغار. والأهمية المساوية لذلك هي الانفتاح على التعليم العام المُقَدَّمْ الذي يعرض للطموح بتوسيع أفق نظرة العقول الشابة عن طريق كشفها على العالم الأوسع. وعندما كان يطلب من الدولة تحمُّل مسؤولياتها الصحيحة في التعليم عند منعطف القرن العشرين، كان الآغاخان يعتنق هذه الاحتمالات في الوقت الذي اعترف فيه بإمكانية لم تُلمس بعد للتعليم العام باعتباره وسيلة لا يُستغنى عنها للتنمية الوطنية والتعايش الاجتماعي.

وكان واضحاً أن التعليم العام لم يكن كافياً بنفسه لتلبية حاجات جميع المكوّنات المتنوعة التي تشكلت منها الهند المُستَعمرة – فالنظام المدرسي الخاص كان قادراً على تقديم مساهمة إلى المجتمع الناشئ. غير أن مفهوم التعليم الخاص الذي تبناه الآغاخان لم يكن نظام المدرسة الطائفية المنعزلة الذي عرضه التقليديون؛ وفي الحقيقة، فقد وجد أن "الطراز القديم من المكتب والمدرسة المستمر في تعليم القرآن على طريقة الببغاء" يفتقر

1 – آغاخان الثالث، خطب مختارة، م. 1، ص. 380، م. 2، ص. 1117.

2 – آغاخان الثالث، مذكرات، ص. 104؛ وكتابه، الهند في تحوّل، ص. 218.

3 – آغاخان الثالث، الهند في تحوّل، ص. 228 – 215؛ آغاخان الثالث: خطب مختارة، م. 1، ص. – 364 .376

إلى أشياء كثيرة.[1] فأصبح ملتزماً، بدلاً من ذلك، بمفهوم لنظام مدرسي خاص اتصف بأنه غير طائفي في مجمل سياسته، حيث يكون مفتوحاً أمام الأطفال من جميع الخلفيات بغض النظر عن الدين أو الثقافة أو الجنس أو الحالة المالية، من جهة، وموجّهاً باتجاه توفير تعليم من نوعية متفوقة للشباب الصغار من جهة أخرى. وافتُتِحَت أول ثلاث مدارس للآغاخان في زنجبار العام 1905 وفي دار السلام العام 1906 وفي موندرا بالهند العام 1907، ثم أدى الأمر بالنتيجة إلى تأسيس أكثر من مئتي مدرسة في أفريقيا وآسيا خلال النصف الأول من القرن العشرين.[2] وقد اعتمد إنشاء هذه المدارس الخاصة على وجهة النظر القائلة بأنه في حين تبقى مثل هذه المؤسسات عائدة في ملكيتها وتمويلها وإدارتها إلى جماعات مختلفة عموماً، إلا أن هذه الحالة يجب ألا تمنعها من احترام مبدأ الوصول المفتوح، أي جعل التعليم متاحاً لكل من هو بحاجة إليه. وبما أن مدارس الآغاخان شكلت مسعىً للجماعة ولقي دعماً من الإمامة، لذلك كانت هذه المدارس تعمل في البداية لخدمة الإسماعيليين عموماً. غير أن انفتاحها بمرور السنين أمام أعداد متزايدة من أطفال الجماعات الأخرى، سواء أكانت شيعية أم سنية أم هندوسية أم مسيحية أم من السيخ، جعل من هذه المدارس مساحة عامة مفيدة جداً داخل المجال الخاص.

ففي الجوهر إذاً، بدلاً من تصوّر الإسماعيليين للنظام الثنائي على أنه نظام تقسيمي، فقد استخدموه لفائدة المجتمع من خلال استغلال نقاط القوة في كلا المجالين. فالتعليم الشامل المموّل من الدولة باعتبارها مؤسسة اجتماعية كان مقبولاً لضرورته لتطوير الدولة لأنه كان مصمماً لتوفير قاعدة مشتركة من التعليم للأكثرية الضخمة من السكان. أما النظام الخاص، فكان سيلقى اعترافاً متزايداً بمهارته وحذقه في توفير برامج مبدعة وخدمات تخصصية، وهذا ما كان سيؤهله ليعمل كمادة فعّالة للتغيير في القطاع العام.

وبالطبع، ليس النظام الثنائي بمنأىً عن الأخطار المستورة، وقد يولّد في أسوأ الحالات مجتمعات مقسّمة تشجع الأقليات صاحبة الامتيازات فيها أو الميول الطائفية أنظمة مدرسية قائمة على التمييز العنصري. لكن قد يستطيع التعليم الخاص أن يصبح أداة قوية لتحطيم العوائق الاجتماعية إذا ما كان قائماً على مبادئ تعددية، وهذه الحالة هي ما

1 – آغاخان الثالث: خطب مختارة، م. 1، ص. 206.

2 – الموقع على الانترنت:

http://www. akdn. org/agency/akes. html#intro.

تبنّاها الإسماعيليون في مرحلة مبكرة. وبالفعل، فقد أصبح النظام الثنائي يتلقى الدعم والتأييد لأنه مثَّل شراكة وثيقة الصلة بين النطاقين العام والخاص، والتي من خلالها أكملت المساهمات التطوعية وعززت مساعي الإنعاش الاجتماعي للدولة. وكان ذلك منسجماً مع الفلسفة الناشئة في تلك الفترة من الاضطرابات السياسية والتي رأت وجود حكمة في التشارك بين الدولة والمجتمع المدني في ضبط التعليم. وكانت تلك أفضل وسيلة حماية للمجتمع من سوء استعمال التعليم الناشئ من تركيز السلطة في جهة مسؤولة مطلقة ووحيدة، وهذه مقاربة كانت عواقبها ستصبح شديدة الوضوح مع نهضة الفاشية والشمولية وصعودهما إلى السلطة. فكان لجماعات التقليد ضمن إطار الشراكة هذا دورٌ هامٌ تقوم به كهيئات مدنية من خلال المساهمة في عمل الخير لمصلحة الجميع، وهذا موقف اعتنقه الآغاخان بلا تحفّظ وأقصي بعيداً عن التعصب المذهبي وسياسات القوة للتعليم التي ظهرت بين المجموعات الدينية التقليدية والأصولية في القرن التاسع عشر.

الوصول الاجتماعي والتعليم العام والنخبة

إذا ما كان ضبط النظام المدرسي يُعدُّ إحدى القضايا الرئيسية في تعريف التعليم الحديث، فإن مسألة الوصول الاجتماعي لم تكن أقل عرضة للجدل والمنازعة خلال هذه الفترة. فقد جرت ترجمة سياسة الوصول عند الأمم الصناعية، على مستوى المبدأ، على أساس من التعليم العام المثالي، أما من حيث السياسة والممارسة، فقد أصبح تحديده مثقلاً بمصالح الطبقة الاجتماعية. وفي حين كان التعليم الابتدائي متاحاً عموماً للطبقات العاملة في نهاية القرن التاسع عشر، إلا أن الوسائل المتوفرة للتعليم الثانوي والعالي بقيت مقتصرة إلى حد كبير على الطبقات العليا والمتوسطة، وهي حالة استمرت لفترة هامة في القرن العشرين. وكان تقسيم التعليم وفقاً لتقسيم الطبقات قد نشأ جرّاء تعقيدات مجموعة من العوامل – التاريخية والسياسية والاقتصادية – كان تفاعلها قابلاً للتمييز عبر محاولات الطبقة الحاكمة لمعالجة القلق المتزايد بخصوص التهديد المتنامي الذي فرضته الجماهير العاملة على الحالة السياسية والاقتصادية الراهنة.

فكان ثمة اعترافٌ بغيضٌ بأنه إذا كان لا بُدَّ للانتفاضات الاشتراكية من التحوّل إلى ثورات دموية، فلا بد من التنازل عن السلطة السياسية في البلدان الديمقراطية، عاجلاً أم آجلاً، لمصلحة البروليتاريا، حتى ولو كان ذلك بسبب تفوّقهم العددي فحسب. لكن، بينما أصبحت فكرة التعليم العام مقبولة كوسيلة لشراء الاستقرار الاجتماعي والتنوير السياسي، إلا أنها طُبِقَت بتحفظ شبه ضئيل على نطاق امتيازات التعليم العالي والثانوي الذي بقي، بدرجة كبيرة، حكراً على النخبة لأنه وفر مدخلاً إلى عالمي السلطة والثروة.

وكانت سياسة موازية ومتشعبة قد نشأت في الهند البريطانية بخصوص الوصول الاجتماعي إلى التعليم ارتكزت، في هذه الحالة، على مسار عرقي بدلاً من طبقي: فكان أحد شكلي التعليم مخصصاً لكبار السادة المُستَعمِرين والآخر للتابعين المُستَعمَرين. وقد أقرّت سياسات كورزون عند منعطف القرن العشرين، إلى حد ما، بالحاجة لتوسيع النظام المدرسي الابتدائي في الهند، أما بالنسبة للتعليم العالي والثانوي فقد نُظِرَ إليهما كتهديد واضح للحكم الإمبريالي، لأنهما ينتجان المحامين والمفكرين والنشطاء الذين كانوا يُلحّون على المطالبة بالاستقلال الوطني.[1] وبينما كان الإداريون المستعمرون أنفسهم، في معظم الحالات، نتاج نظام مدرسي عمومي إضافة إلى كليات أوكسبريدج، حيث تلقوا شكلاً من التعليم الموجّه باتجاه خلق سياسيين ورجال دولة وديبلوماسيين محترفين. وكان هذا الشكل من التعليم بحد ذاته قد نُظِرَ إليه بارتياب وعبوس عموماً، إن لم يكن قد أُحبِطَ بالكامل في السياق الهندي. إن خلق طبقة نخبة في الهند في هذا العصر من الإمبريالية المرتفعة كان موضع شك، وعندما قامت، لم يستطع الخريجون الهنود تحقيق قبول في المجتمع الاستعماري مساوٍ لما كان للبريطانيين، حيث لم يجدوا أنفسهم أكثر من "طبقة من المترجمين" تموضعت بين المُستَعمِرين وجماهير المُستَعمَرين، وذلك تحقيقاً لتوقعات ماكولاي.

لكن، على الرغم من هذه القيود، فقد نجحت القيادة المسلمة في نهاية القرن التاسع عشر في إنشاء عدد محدود من كليات التعليم العالي في مراكز كأليجار وديوباند ولوكناو. وكنا قد أشرنا إلى الصعوبات التي واجهتها هذه الكليات في تخريج النخبة

1 – باسو، نمو التعليم والتطور السياسي في الهند، ص. 59 – 13.

المتعلمة التي تطلّبتها الجماعات المسلمة، فهي كانت عاجزة عن تسوية المفاهيم السياسية والدينية للقيادة ومواءمتها مع أهدافها وسياساتها وبرامجها. وبقيت مسألة تعليم المدرسة الابتدائية، في الوقت نفسه، بدون معالجة مناسبة، إذ سبق أن أُفرغت من مضمونها بإنشاء المدارس القرآنية التي فشلت في تخفيض المستوى المرتفع من الأمية بين المسلمين. ومن نافل القول إن هذا الفصل الحاد بين قطبي النظام المدرسي الابتدائي والعالي كان بسبب فقدان سياسة شاملة ومتكاملة للتعليم لدى الجماعات المسلمة. وكانت النتيجة عند منعطف القرن، في ظل غياب دعم حكومي ثابت للتعليم العام، أن ملايين المسلمين، إلى جانب الهندوس والجماعات الأخرى، حُرِموا من التعليم الأساسي في حين كانت الفئة القليلة من أصحاب الامتيازات، التي تدرَّبت في العدد القليل من مراكز التعليم العالي المسلمة، إما أنها انسلخت عن الجماهير، أو، في حال كان لها اتصال بها، أنها لم تتحضَّر جيداً لإطلاق برامج التجديد الاجتماعي.

إن التردد الذي أظهرته القيادة، بجانبيها الاستعماري والمسلم، تجاه مقاربة التعليم كتنمية تقدمية متواصلة من الرعاية المبكرة وحتى التعليم العالي حمل مضامين جديةً ليس فيما يتعلق بنمو الفرد فحسب ولكن بالنسبة لتقدم المجتمع ككل، وهي قضية كانت تثير قلق الآغاخان العميق. ومن أجل تنبيه صناع السياسات إلى مضامين فقدان هذا التواصل، فقد نصحهم بتجنب معالجة مشكلة التعليم في الهند بأسلوب التدرج والتجزيء وبوضع تأكيد غير مستوجب على حلقة واحدةٍ من النظام المدرسي على حساب أخرى. وكانت وجهة نظره بالأحرى تقول إن أفضل السبل لحل هذا المأزق إنما يقوم على معالجة كلتا الحلقتين الدنيا والعليا في التعليم في آن معاً، وبطريقة تسمح للتوازن الطبيعي بالظهور بينهما. وقد عبَّر عن ذلك بالقول إن "نظاماً من التعليم يعمل صعوداً من الأسفل وهبوطاً من القمة في وقت واحد لا بدّ أن يعثر على مركز جاذبيته ويروّج بصورة هائلة لمصالح الهند".[1] فقطبا النظام المدرسي متصلان أحدهما بالآخر بطريقة تكاملية، ولأنه أدرك صعوبة استدامة نظام التعليم العالي ما لم يؤسس على قاعدة سليمة من التعليم الابتدائي، فقد حذَّر بأن "أي بناء فوقي صلب لن يتمكّن

1 – آغاخان الثالث: خطب مختارة، م. 1، ص. 374.

من الصمود بأمان على أرضية رخوة".[1] وقد دعا، من أجل ربط كلتا حلقتي التعليم بعضهما ببعض، إلى تطبيق مبدأ الكفاءة والجدارة الذي يتقدم بموجبه أكثر تلاميذ المرحلة الابتدائية كفاءة لإتمام المرحلة الثانوية ومن ثم المرحلة الجامعية.[2]

وفي معرض لفته الانتباه إلى الحاجة للنظام المدرسي الابتدائي، كرر الآغاخان القول بأن السبيل لإخراج المسلمين وملايين الهنود الآخرين في شتى أنحاء شبه القارة من فقرهم الشديد لا يكون إلا بتشريع تعليم ابتدائي عام، وهذه الحالة جادل بها بعنف على جميع المستويات السياسية المتنوعة. ونجده في وقت مبكر يعود إلى سنة 1903 يتقدم إلى المجلس التشريعي الإمبراطوري بالمعروض التالي الذي يعكس قناعته بأن التعليم الجماهيري هو التكليف الأول المُلقى على عاتق الدولة:

> سيدي اللورد، ألم يَحِن الوقت للشروع بنظام ما من التعليم الابتدائي العام، كذلك الذي تبنته كل حكومة مسؤولة تقريباً؟ فالفقر المدقع في هذه البلاد كان موضع مناقشة مستفيضة مؤخراً هنا وفي انكلترا، وتم العثور على شتى أنواع المسببات الموضحة لهذه الحقيقة الثابتة. لكن رأيي المتواضع، يا سيدي اللورد، يقول إن السبب الأساسي لهذا الفقر المدقع ليس إلا الجهل الذي تعاني منه الأكثرية العظمى من الناس.[3]

إن كلا التقدم المادي والأداء الروحاني للجماهير إنما اعتمد على وصولها إلى التعليم الأساسي:

> من الممكن نسبة معظم علل الهند إلى النقص فيما تحتاجه من العلم... فالنسبة المئوية الضئيلة للمتعلمين إلى كامل الجماهير المفتقرة للتعليم... هي شيء مرعب... وكذلك، فإن الفاقة والمرض المتفشيان في الهند يُنسبان عموماً أيضاً إلى الجهل العام... ومن وجهة نظر عليا، فإن هذا المقياس من العوز العقلي هو إعاقة محزنة بحد ذاته. إنه يجعل جماهير الناس غير

1 - المصدر السابق، ص. 380.

2 - المصدر السابق، ص. 371.

3 - آغاخان الثالث، *الهند في تحوّل*، ص. 218.

> مؤهلة للثقافة الروحية الحقيقية... ويميل إلى الحطّ من شأن الدين بكافة أشكاله وصوره ووضعه في مستوى الخزعبلات غير المنطقية.[1]

وكان توفير التعليم العام لعامة الناس شيئاً جوهرياً إذا ما أُريد لها أن تستعد للمشاركة السياسية. وبقي الآغاخان يجادل بأن الهندي العادي لم يكن مسلحاً بما يكفي لتكوين رأي حول مسائل عامة، وكذلك الأمّيّ، كي لا يكون عرضة للاستغلال السياسي والتحريض، واستمر في ذلك حتى أصبح نظام التعليم الهندي أكثر شمولية ووصولاً.[2] لقد رأى، من وجهة نظره، أن الإدارة الاستعمارية تجاهلت تعليم العامة مخاطرة بنفسها في هذا المجال، لأنها أهملت مصدراً ضخماً للرأس المال البشري الذي كان من الممكن وضعه في أغراض بناءة فيما لو امتلك المهارات والمعارف الضرورية لذلك. وبناء الأمة كان مشروعاً مستحيل التحقيق إذا لم تمتلك الأكثرية الضخمة من السكان وسائل النهوض والترفّع فوق الأحوال الموهنة للقوى التي وجدوا أنفسهم فيها. وقد حذّر الآغاخان سنة 1918، وكأنه كان على علم بالغيب، بالقول: "إن الهند ستبقى معوقة بالجهل العام إذا ما كانت إجراءات أقل شدة قد اتُخذَت، عندما سيسمح لها النظام الاقتصادي العالمي بعد الحرب بالاستفادة من فرص التنمية الاستثنائية".[3]

وكان مفهوم التعليم العام الذي أيّده الإمام الإسماعيلي مفهوماً شاملاً. لقد كان مدركاً تمام الإدراك الفروق واللامساواة التي عانت منها المجموعات الاجتماعية المحرومة والساعية لتحقيق وصول إلى المدارس. وجادل بأنه ما دامت هذه التباينات موجودة، فسيكون من الصعب الوصول إلى مستوىً من التماسك الاجتماعي المطلوب لوجود الأمة، وقد عبر عن هذا القلق في خطابه أمام المؤتمر التعليمي للمحمديين في عموم الهند المنعقد في دلهي سنة 1911:

> إن الجهل الهائل الذي تعاني منه الجماهير الهندية يعمل على مقاومة توحيدهم كأمة... ويقيني الثابت هو أن التعليم الابتدائي يجب أن يكون

1 – المصدر السابق، ص. 217 – 215.

2 – آغاخان الثالث: خطب مختارة، م. 1، ص. 368.

3 – آغاخان الثالث، الهند في تحوّل، ص. 221.

> مجانياً وإلزامياً، وأن يكون مصمّماً بطريقة تعمُّ فيها فوائده بصورة متساوية لتشمل جميع الأقليات كما الأكثرية من الجماعات الهندية... فإذا ما أُريد له أن يكون فعّالاً ويخدم أغراضاً نبيلة مقصودة، فيجب أن يكون عندئذٍ خالياً من كل تمييزٍ مفسدٍ ومجحفٍ بين فئات الفقر المختلفة.[1]

وفي حين بدأت الضرورة للتعليم الابتدائي العام باكتساب قبول أكبر من جانب الحكومات عبر العالم، إلا أنها كانت بحاجة للتطبيق بصورة أشمل، ليس بأن تضم جميع مجموعات الأقليات فحسب، وإنما لتأخذ في الاعتبار مسألة تعليم الإناث المهملة. فلم تلقَ مسألة تعليم الفتيات، التي كانت مضمَّنة في مصطلح "التعليم العام"، في هذه الفترة سوى اهتمام طفيف. وكان الآغاخان واحداً من القادة المسلمين القلائل في الهند الذين لفتوا الانتباه إلى الحاجة الحيوية لتعليم النساء، ورأى أنها تستحق الأولية على تعليم الذكور عندما تكون الموارد محدودة. وقد أشار إلى الفوائد الهائلة التي يمكن أن تجنى من الأمهات المتعلمات اللواتي هنّ في موقع أفضل لنقل المعرفة والمهارات إلى عائلاتهن. كما تنبأ بالتغيير الوشيك في المجتمع عندما تُدعى المرأة لتقديم مساهمة مساوية إلى جانب مساهمة الرجل لتحقيق التقدم الاجتماعي والتنمية الوطنية. ومع هذه الاعتبارات، فقد تقدّم بطلب قوي لتطبيق تعليم مجاني وإلزامي لكل من الفتيان والفتيات، على أن يشمل ذلك تخصيص نسب عادلة بينهما، وهذا ما خلق الانطباع عند صناع السياسات بأن المطلوب "لتحقيق التقدم باتجاه التعليم العام هو جعله مرتكزاً في كل مكان على مبدأ مُنصفٍ يقضي بألاّ نسمح للتفاوت الهائل بين تعليم الجنسين بالاستمرار".[2]

لم يكن التعليم الابتدائي العام لكل من الفتيان والفتيات سوى قطب واحد من الوسائل والتدابير التي تتخذها الحكومة لتحقق من خلالها التقدم الاجتماعي. أما القطب الآخر فكان التعليم العالي الضروري لتوفير القادة والمفكرين والعلماء والمحترفين من أعلى المستويات إذا ما أُريد للمجتمع أن يحقق إمكانياته الحقيقية. والتعليم الجماعي أو العام لا يكون ملائماً بحد ذاته لإحداث الإصلاح الاجتماعي إذا كان مفتقراً للتوجيه

1 – آغاخان الثالث: خطب مختارة، م. 1، ص. 380.

2 – آغاخان الثالث، الهند في تحوّل، ص. 222 – 217.221.

السياسي والدعم المهني. ففي تأييده لضرورة التعليم العالي باعتباره مكملاً للتعليم العام أو الجماعي، تجنّب الآغاخان الميول النخبوية المنعكسة في الغايات التي نسبها بعض المصلحين المسلمين الأوائل إلى معاهد التعليم العالي. أما النخبة، فلم يكن يُنظر إليها على أنها طبقة بنفسها، تنأى عن مصاعب الجماهير وتغفل عنها، ولكنها موجودة في قلب المجتمع ذاته، حيث يتمكنون، هكذا، من تقديم مساهمات مادية وفكرية وأخلاقية دائمة إلى التقدم الاجتماعي.

فإذا ما كان على الخرّيجين، في سياق الجماعات التقليدية، أن يكونوا مفيدين لشعوبهم، فإن على مراكز التعليم العالي استخلاص مُلهماتهم ومُثُلهم العليا من جذورهم التاريخية:

> يجب أن يكون هدفنا من تأسيس جامعتنا ليس مجرد إنتاج معهد تُحَصَّل فيه حكمة الشرق وعلوم الغرب وتُمنح الدرجات العلمية لأصحاب الجدارة، وإنما تأسيس معهد قادر على لعب الدور نفسه في حياة [مسلمي] الهند، كما تفعل الجامعات الأوروبية العظيمة في حياة الأوروبيين. لكن على المرء أن يتذكر أن أي استنساخ لأي نموذج لا بد أن يعني الفشل النهائي، لأن على المعهد أن يبقى مسايراً للتقاليد والظروف التاريخية للناس الذين يودّ تقديم الخدمة إليهم.[1]

وكان مع الحفاظ على هذا الهدف أن كرّس الآغاخان نفسه، بحماسة شديدة وبتعبئة دعم قادة المسلمين الآخرين، لتحويل كلية أليجار إلى جامعة إسلامية متكاملة، وهو هدف تحقق في النهاية سنة 1920. وبرفع مستواها إلى مكانة الجامعة العصرية، عملت كلية أليجار على تجنيب نفسها إلى حد ما بتبني مسار كان نظام المدرسة التقليدي قد تبنّاه وانتهى به، من حيث الجوهر وعلى الرغم من الإصلاحات المنفّذة، إلى ما هو أفضل قليلاً من الكليات اللاهوتية التي شغلت نفسها بالدعوة إلى العلوم الدينية ونشرها وأهملت الريادة في البحث في نطاق أوسع من حقول المعرفة.

وفي حملته من أجل جامعة إسلامية، قاوم الآغاخان بهمّة الانتقادات القائلة بأن

1 – آغاخان الثالث: خطب مختارة، م. 1، ص. 378.

أليجار ستكون ذات أفق طائفي ضيّق، وطمأن منتقديه إلى أن خريجيها سينتشرون "في طول البلاد وعرضها يبشرون بإنجيل البحث الحر وتسامح القلوب الكبيرة والفضيلة البحتة".[1] وحضّ منذ البداية على تدريس اللغة السنسكريتية في أليجار إلى جانب تاريخ وتطور الحضارة والديانة والفلسفة الهندوسية، وذلك ليتمكن المسلمون من فهم جيرانهم فهماً أفضل.[2] وبهذه النفسية، قدم الآغاخان دعمه العميق للاقتراح الخاص بجامعة هندوسية في بينَريس تكون موازية لمغامرة الجامعة الإسلامية في أليجار. غير أن الأحداث كانت ستُجبر المنظر السياسي في الهند على التغيّر بصورة درامية خلال سنوات الحرب ثم لتبلغ ذروتها، خاصة بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، في تقسيم شبه القارة إلى دولتي الهند وباكستان. وفي تأمّله في الدور الذي قامت به أليجار في خلق باكستان، كتب الآغاخان في مذكراته يقول:

> كثيراً ما نقرأ في التاريخ المتحضر أن جامعة ما قد وفرت نقطة الانطلاق لنهضة فكرية وروحية للأمة... ولنا أن نقول بفخر إن جامعة أليجار كانت ثمرة جهودنا الخاصة و لم تكن مكرمة من الخارج؛ ويحق لنا بكل تأكيد القول أيضاً إن أمة الباكستان المستقلة وذات السيادة كانت قد ولدت في الجامعة الإسلامية في أليجار.[3]

وقد منح الآغاخان، في نظرة إلى الوراء ألقاها على هذا الإنجاز، اعترافاً يليق بالعواقب السياسية التي تمخضت عن إنشاء جامعة أليجار، إلا أنه لفت الانتباه إلى عملها الحقيقي كمركز يتطلع إلى إعادة تنشيط قيم الدين الإسلامي ومُثُله العليا.[4] لقد شكّلت هذه الرؤية للتعليم العالي للمسلمين وموالاته لمبدأ التعليم الابتدائي العام، مصدراً اشتق منه لبّ مشروعه لتحديث تعليم المسلمين في الهند زمن الاستعمار. وشكّلت وقفة الآغاخان أمام وصول واسع إلى التعليم بالاعتماد على مبادئ المساواة مسعىً يهدف إلى إقامة جسر لرأب الصدع الذي كان قد ظهر في هذه الفترة بين الجماهير والطبقات الحاكمة في

1 – آغاخان الثالث، مذكرات، ص. 145.
2 – المصدر السابق، ص. 146.
3 – المصدر السابق، ص. 61.
4 – المصدر السابق، ص. 147.

أوروبا وفي مناطق أخرى. ربما يبدو الأمل بفتح سبيل أمام الوصول إلى التعليم بمستوييه الابتدائي والعالي شيئاً مثالياً في ذلك الوقت، إذا ما أخذنا تردد الحكومة الاستعمارية في الاستثمار الجاد في التعليم الهندي والواقع السكاني لشبه القارة الذي تطلب تأمين أعداد ضخمة جداً من المدارس والمعلمين إذا ما أُريد لهدف التعليم العام أن يتحقق. وعلى الرغم من هذه العقبات، فقد وقف الآغاخان بثبات مع اعتقاده بأن إنكار حق التعليم، للعدد القليل كما للكثير، إنما يؤدي في النهاية إلى العجز والانحطاط، بصورة مشابهة لتلك الأشكال من التعليم المقسّمة وفقاً للعرق أو الطبقة أو الجنس.

أشكال العلم ومُقَسّمَات المناهج

شكّلت قضايا ضبط التعليم والوصول إليه أمراً حاسماً بالنسبة للتعليم الحديث. و لم تكن مسألة المنهاج أقلّ أهمية، حيث طرحت مشكلة اختيار شكل من أشكال التعليم التي تعتبر ذات صلة بالمجتمعات الناشئة في العصر الجديد. ففي أوروبا احتدمت مناظرات على مدى زمن طويل خلال القرن التاسع عشر وأوائل العشرين حول الحجم الذي يجب منحه للدراسات الكلاسيكية من جهة، و"إحداث" مواضيع دراسية كالعلوم واللغات الحديثة لم يكن معترفاً بها سابقاً كمواضيع شرعية في المنهاج المدرسي. وتبلور الصراع بين الإنسانيات الكلاسيكية والمواضيع الحديثة في القرن التاسع عشر وفقاً للتقسيم الطبقي، حيث إن الأولى اعتُبِرَت حصرية بالنخبة بسبب ارتباطها القديم بالتربية الأرستقراطية، بينما أصبحت الأخيرة، بحكم تعاملها الأساسي مع العلوم التكنولوجية ومهاراتها، مخصصة مبدئياً للمدارس المهنية المهيأة لإمداد الطلبة من الطبقات الدنيا. وفي الأغلب، لم يكن حتى النصف الثاني من القرن العشرين أن حقّق ما هو مثالي من المنهاج المتوازن الداعم لمفهوم واسع من التعليم الحر والمجاهدة للتغلب على التقسيمات الطبقية قبولاً ثابتاً بين صنّاع السياسات.

وفي الهند البريطانية، كانت إدارة كورزون الاستعمارية تنظر، كما أشرنا سابقاً، إلى المعارف المدرسية بريبة متزايدة، وبذلت محاولات لتنظيم ما كان يُدرّس في المدارس والجامعات من خلال عملية ضبط أكبر للمناهج المدرسية وللكتب المقررة. فالأدب

المثير للراديكالية سواء أكان من أمهات الكتب الكلاسيكية الأوروبية أم من الفكر الحديث وضع في خانة عدم الصلاحية لـ"العقلية الآسيوية". إن توجُّس كورزون من هذه المسألة دفعه لتبني موقف رقابي تجاه الكتب المسرودة على قوائم القراءة الجامعية، معلناً، على سبيل المثال، كتاب بورك **تأمّلات في الثورة في فرنسا**، وهو مقرر جامعي لطلبة البكالوريوس في الآداب في جامعة كلكُتا، بأنه "طعام خطر للطلبة الهنود". وجرى اعتبار أعمال كتاب أوروبيين آخرين، من أمثال كارليل وبايرون وماكولاي ووليام باتلر، بأنها غير مناسبة أيضاً لأنه تمّ الافتراض بأنها تثير المزيد من البغض الموجود في الأساس للحكم الأجنبي.[1] فإذا ما كانت قضايا امتيازات المناهج ومقيّداتها تعمل على احتواء لهيب الصراع الطبقي في أوروبا، فإنها كانت تثير، في الهند البريطانية، المزيد من الرغبة في الاستقلال.

لم يكن تطلّع المسلمين إلى هدف التعليم من أجل حق تقرير المصير ليقلَّ عن تطلّع بقية الجماعات في الهند، وبالتالي فإن ما كان يُدرَّس لصغارهم كان شيئاً مهماً ويعني لهم الكثير. فقضية المعارف المدرسية اختلطت، بالنسبة للمسلمين، مع التقسيم القائم بين المواضيع الإسلامية "التقليدية" والاختصاصات "الحديثة" التي أصبحت مؤسساتية من خلال النظام الثنائي للمدرسة والمدارس الحكومية، وهي سياسة لا تزال آثارها تتكشّف أمامنا في أوائل القرن الحادي والعشرين. وكان استحكام هذا الانشعاب في التعليم العالي، خصوصاً هو ما طرح قلقاً جدياً على قادة المسلمين الساعين إلى تحديث التعليم الجماعاتي. فإذا لم تنجح دار العلوم ولا ندوة العلماء في وضع منهاج يتعامل مع كلا شكلي المعرفة الديني وغير الديني، فإن البرنامج الموجود في كلية أليجار كان قاصراً أيضاً لدرجة أنه فشل في تقديم الإسلام في منهاجه كموضوع للبحث الأكاديمي الحديث. إن أخذ ظروف تلك الفترة الزمنية بعين الاعتبار، ربما سيجعل توقّع قيام العلوم الدينية التاريخية بالانخراط الفكري مع التخصّصات المعاصرة في تلك الكليات الناشئة أمراً مبالغاً فيه، لكن، وبما أن مثل هذه المغامرات قد انطلقت، فمن الممكن أن تكون الفرص قد انفتحت أمام إعادة تنشيط الفكر الإسلامي، إذا لم نذكر ازدهار تفاعل خلّاق أكبر بين الإسلام والمواضيع غير الدينية في الحلقتين الابتدائية والثانوية من النظام المدرسي.

1 – باسو، **نمو التعليم والتطور السياسي في الهند**، ص. 39 – 38، 29 – 28.

وبالنسبة للآغاخان، فإن تبنّي الجماعات المسلمة لسياسة الفصل المعرفي قد أُسِيءَ تقديره وتموضعه بصورة خطيرة، فقال:

> إذا ما استمرّت الطريقة الحالية في تربية علماء الدين وفقاً لنسق واحد من الدراسات وشباب الدراسات العلمية وفقاً لنسق آخر مختلف... فسيكون ثمة سوء فهم أساسي في النظرة إلى العقل والدين في روح الأمة.[1]

وكان الإمام الإسماعيلي مع وجهة النظر القائلة بأن الدافع باتجاه الاستقصاء العلمي في ماضي المسلمين الذي تحرّض بالتصوير القرآني للطبيعة كجزءٍ من الخلق الإلهي، كان قد أصبح، بمرور الوقت، مُستَغْرَقاً في الفهم المعاصر للإسلام. ولمعالجة هذه الحالة، حثَّ الآغاخان وهو يشير إلى دولة باكستان المؤسسة مؤخراً، على أن يكون في الجامعات كلية للدراسات الدينية والفلسفية الإسلامية مرتبطة بمنهاج الدراسات العليا العادي. فثمة حاجة لأن يتغلغل المناخ العلمي في الدراسات الدينية، والعكس بالعكس، كما كانت الحالة مع الدراسات اللاهوتية في الجامعات الأوروبية.[2] وقد عكست هذه الآراء ابتعاداً واضحاً عن مواقف سابقة تبناها قادة المسلمين التقليديين، الذين وجّهوا الدفة بثبات بعيداً عن سياسة تشعّب الأشكال المؤسسية ومحتوى المنهاج إلى شعبتين.

ولم يتردد الآغاخان في قبول ضم المواضيع "الحديثة" إلى منهاج تعليم أطفال المسلمين، وهو لم يرفض مجالات الاستقصاء الجديدة هذه باعتبارها متناقضة مع الإسلام، بل على العكس من ذلك، فقد رأى فيها إجابات للدعوة الإسلامية لكل مؤمن لطلب العلم، من باب الواجب، في أي مكان وفي أي شكل كان. فالدين، وفقاً لاعتباراته، ليس في حالة صراع مع العلم باعتبار أن الطرفين يشكلان جدولين متكاملين للفهم وينبعثان من نبع مشترك يتواجد في رغبة الإنسان المطبوعة لسبر غور أسرار الكون.[3] لقد رأى في الإسلام، في الحقيقة، ديناً للفلاسفة لا يمكن أن يناقض "أفضل فكرٍ للحاضر"، بل حمل إمكانية إيجاد صلة منسجمة له مع التخصّصات التي بدت وكأن له توتراً

1 – آغاخان الثالث: خطب مختارة، م. 2، ص. 1291.

2 – المصدر السابق، ص. 1292 – 1291.

3 – المصدر السابق، ص. 1360 – 1359.

ظاهراً معها.[1] وتشير هذه المشاعر إلى القلق العميق لتلك الفترة الذي استثاره صعود مكانة الطريقة العلمية والفلسفات الواقعية التي كانت تطلق أحكاماً اختزالية على قيمة المقدس في الحياة الإنسانية. واعتقد الإمام الإسماعيلي، مثل المفكّرين المسلمين الآخرين في عصره، أن الأصالة ضمن الإسلام يمكن أن تتحدّى هذه المزاعم فكرياً.

وبما أن الآغاخان كان يرغب أن يتمكّن صنّاع السياسة المسلمون من التغلب على شعورهم بالمحاباة وشكوكهم بأشكال المعرفة الناشئة، فقد كانت نصيحته القوية هي إنشاء كليات للعلوم والتكنولوجيا في الهند، وبعد التقسيم، في باكستان لمنافسة أفضل المؤسسات في الغرب. كما حذّر بأن لا بد من النظر في تعليم الأوردية والهندية وغيرهما من اللهجات المحلية إذا ما أردنا للصغار أن يتذوّقوا تراثهم الخاص.[2] أما الفن والأدب والموسيقى فكانت مواضيع أحبّها الآغاخان وأراد بصدق أن تتعرّف العقول الصغيرة على هذه التشكيلة من التعابير الإنسانية. وكان المثال الذي شايعه في المنهاج المدرسي يستمدّ دعماً من مفهوم مدوّر من المعرفة لإعداد الصغار لمواجهة الحياة العصرية، لكنه ينمي فيهم أيضاً تقديرهم لعبقرية الإنسان وتمايزه وإنجازاته.

كان ذلك فهماً ليبرالياً للتعليم، لكنه لم يكن تحلّلياً بأي شكل من الأشكال، إذ كان للآغاخان، بصفته رئيساً روحياً لجماعة مسلمة، حساسية عميقة تجاه دور التقليد في المجتمع الإنساني. ورأى من الأمور الجوهرية أن يقوم تعليم صغار المسلمين بتعريفهم بتقاليدهم التاريخية والدينية، فوق أي شيء آخر، وبطريقة تقدح لديهم فكراً تأملياً بدلاً من التزام آلي. وثمة حاجة بالفعل لأن يقوم التعرّض والتعريف لدى الصغار باستثارة روح المسعى الفكري والإلهام ذاته الذي انعكس في أعمال كبار المفكرين والشعراء والعلماء المسلمين من الفترة الماضية. فلم يعد باستطاعة المسلمين تحمّل الإقدام على مقاربة دينهم بطريقة سلبية إذا ما كان الهدف الحديث عن الأحوال المتغيرة التي واجهوها – لقد كان عليهم إعادة الاتصال بمثل الإسلام الروحية والأخلاقية العليا من أجل حصولهم على إعادة تنشيط لأنفسهم. وقد علّق الآغاخان وهو يشير إلى موضوع التعليم الديني في المؤتمر التعليمي للمحمديين في عموم الهند المنعقد في رامبور سنة 1936، فقال:

1 – المصدر السابق، ص. 1117 – 1116.

2 – آغاخان الثالث، الهند في تحوّل، ص. 229.

> لقد أخذت بعض الأديان بالشكليات، لكن المسلمين نزعوا الشكليات عما هو شكلي. إن كلا المسيحيين والهندوس حققوا تقدماً في التعليم العلمي، غير أن المسلمين ما زالوا متخلّفين... وهذا لا يعني أن الدين الإسلامي باطل. كلا، فالإسلام هو أكثر الأديان بروزاً في الأمور الاجتماعية وفي استخدام العقل.
>
> إنه يعني فقط أن ما وضعناه من بدائل وتفاسير للإسلام قد خذلنا تماماً. إن هذا العمل بحاجة، أيها السادة، وبغض النظر عما قد يثيره ذلك من اشمئزاز وإساءة للمحافظين، إلى الفكر الذي هو ضروري إذا ما أردنا الحفاظ على حياة اسم الجامعة الإسلامية ومؤتمر تعليم المسلمين،... ومهما كان هذا العمل مقيتاً، إلا أن مهمة إعادة تفسير الإسلام لا بد وأن تُنجز.[3]

لقد حضَّ الآغاخان على أن يصبح موضوع الإسلام مُدمَجاً كمجال للاستقصاء الفكري في التعليم العالي، حيث كان يتوقع تطوراً من جانب حقل الدراسات الإسلامية يصل إلى أعلى مستويات البحث العلمي. وكان من الممكن فهم هذا الطموح في سياق الحاجة المتنامية للاستجابات الفكرية لدى قادة المسلمين في تلك الفترة، والمشتقة من داخل الإسلام نفسه وتعالج مسائل أساسية تطرحها أيديولوجيات الرأسمالية والشيوعية والقومية المعاصرة، التي سبق لها أن بدأت بممارسة قدر هام من الهيمنة على الأحداث في القرن العشرين. وازدادت قناعة الإمام الإسماعيلي، الذي شهد حربين عالميتين مدمّرتين، بضرورة البناء، أكثر من أي وقت مضى، على الدافع للسلام الكامن في نواة التقاليد الروحية والأخلاقية العظيمة للبشرية. ونجد أن فهمه للتعليم الإسلامي المتضمّن التعددية الاجتماعية والتعايش قد توضَّحَ بما يلائم الغرض في الدور الفكري الذي أراده للجامعة الإسلامية، التي تصوّر أنها ستكون، مركزاً حقيقياً للثقافة والدين الإسلاميين يتيح المجال لعرض وممارسة مبادئ ديننا، شموليته وحداثته الحقيقية، واعتداله الجوهري، وروح التسامح والإحسان العميقة لديه، واحترامه للأديان الأخرى.[4]

3 – آغاخان الثالث: خطب مختارة، م. 2، ص. 1117 – 1116.

4 – آغاخان الثالث، مذكرات، ص. 147.

إن "الحداثة الحقيقية" و"الاعتدال الجوهري" للإسلام قد أجبرا المسلمين أيضاً على الانغماس في التفرع الثنائي بين العلم "الديني" و"العلماني" اللذين أصبحا القاعدة المتبعة لدى كل من المجتمعات الأوروبية والمسلمة. إن فلسفة الآغاخان عموماً جعلته يميل باتجاه تعليم ليبرالي مثالي، قابل للفهم بأوسع معاني هذا المصطلح والمثبت ضمن الرؤية الإسلامية بخصوص لامحدودية طلب العلم واحترام روح البحث الشخصي والجهد الفكري.

خاتمة

تحتاج مساهمة الآغاخان في النقاشات التي دارت حول التعليم في الهند المُستَعمَرة في العقود الأولى من القرن العشرين لتقدير وتقييم في سياق تعقيدات القوى والظروف التي تآمرت على تشكيل الحداثة في التعليم في هذه المنطقة من العالم. وما وجده الإمام الإسماعيلي وقادة المسلمين الآخرون في منعطف القرن في الهند كان يتلخص في أن جماعاتهم كانت أمام اتخاذ خيارات استراتيجية عدة تتعلق بالنظام المدرسي لصغارهم. وكانت هذه الخيارات ستقرر ليس شكل مفهوم التعليم الذي عليهم تبنّيه فحسب، ولكن كيف ستتشكّل مقدرات شعبهم أيضاً. وفي حين كان بعض جماعات التقليد في المجتمعات الأوروبية والمُستَعمرة تميل إلى أحد هذين الطرفين في التعليم، سواء أكانت طبيعة هذا الطرف سياسية أم اجتماعية أم معرفية، إلا أن الآغاخان حاول الإبحار بالمسلمين عموماً، والإسماعيليين خصوصاً، وبمقدار ما سمحت به الظروف السائدة آنئذ، باتجاه مقاربات تعمل كجسر يصل بين التفرعات الثنائية بحيث توفر نظاماً مندمجاً من التعليم المناسب بأفضل ما يكون لإعداد الصغار لمواجهة التحديات الناشئة. ونجده، بهذا الشكل، يسعى إلى استخدام أساس مفهومي وبرامجي للوصل بين المجالين العام والخاص في التعليم، وبين النظامين المدرسيين الابتدائي والعالي إضافة إلى شكلي المعرفة الديني والعلمي.

إن التوجيه الذي تبنّاه الآغاخان بخصوص التعليم يلقي الضوء على مفهوم التقدم الاجتماعي الذي تصوَّره للجماعات المسلمة. وكانت القيادة المسلمة الهندية في

أواخر القرن التاسع عشر قد أورثت ثلاثة نماذج مثالية من الإصلاح بدت وكأنها غير قابلة للتصالح فيما بينها: ما كنا أسميناه بأخلاق التقليديين الشعبية وتضامن عموم رجال الدين المسلمين والنخبوية الليبرالية العصرية. وسعى الإمام الإسماعيلي إلى إنقاذ أفضل الأفكار المُضمّنة في هذه المواقف في الوقت الذي رفض فيه صراحة عيوبها ونواقصها. وتعرض وجهات نظره حول التعليم انخراطاً سياسياً مُثيراً للتساؤل لكنه بنّاء مع السلطات الاستعمارية بدلاً من اللجوء إلى المحاباة الطائفية أو التضامن المؤقت المجهول المعالم. كما أبقى نفسه بعيداً عن تطرّف كلا الشكلين النخبوي والشعبي، متبيّناً الضرورة الحيوية للوصول إلى كل من الجماهير والمفكرين في آنٍ معاً. والأهم في ذلك كله هو تجنُّبه الميول باتجاه تقليص كامل التعليم ليصبح تقديماً ضَيقاً للتقليد، أو، بطريقة معكوسة، تحويل التقليد إلى مجرد صنف غير ذي أهمية ضمن المفهوم الليبرالي للتعليم. لقد كان مقتنعاً بأن تقديم التعليم الحديث للمسلمين يجب ألا يتضمّن رفضاً لدينهم، بل على روح الإسلام توفير إلهامٍ بنموٍّ، لا بإغلاقٍ، فكري مستمرٍ، واعتبار ذلك أساساً للتعلم.

إن ما طرحه الآغاخان لم يكن إذاً مجرد نظرية في التعليم بالمعنى الضيق والبيداغوجي للمصطلح، وإنما وجهة نظر عريضة تقوم على آراء مدروسة ومواقف ناشئة استمدت من سياقات متعددة تضمنت في جنباتها تشكيلاً للتفكير الحديث بالتعليم. وكانت المبادئ الداعمة لهذه المواقف التي تبنّاها من وحي المُثُل الروحية والأخلاقية والفكرية العليا ضمن التقليد الإسماعيلي، مبادئ تضمَّنت طلباً غير محدودٍ للعلم بأشكاله كافة، والرعاية التقدمية للعقل، ومسؤولية الجماعة في الوصول إلى جميع من هم بحاجة للمساعدة. وفي الإمامة الوراثية سيجري إعادة وضع هذه المبادئ في سياقات جديدة من قِبَل صاحب السمو الآغاخان الرابع وتحويلها إلى مجهودات عالمية إنسانية تشتمل على نطاق عريض من التداخلات التعليمية في المناطق النامية من العالم.

القسم الثالث

الإسماعيليون النزاريون:
سياسات ومؤسسات ومنظورات معاصرة

8

شبكة الآغاخان للتنمية ومؤسساتها

ماليس روثفن

شبكة الآغاخان للتنمية (AKDN) مجموعة من المؤسسات – تشمل هيئات ربحية وغير ربحية – نمت وكبُرت أو تكاثرت على مدى أكثر من قرن من الزمن. وهي اليوم من أكبر وكالات التنمية الخاصة في العالم، وتعمل في أكثر من 30 بلداً. وقد تأسست الشبكة على خلفية المؤسسات التي أوجدها الآغاخان الثالث (1957 – 1885) لتلبية حاجات الجماعات الإسماعيلية في الهند وشرق أفريقيا، وتوسّعت كثيراً في ظل قيادة خليفته، الآغاخان الرابع، لتوفير الخدمات الصحية والتعليمية والثقافية للناس من جميع الأديان والخلفيات في البلدان التي تعمل فيها، وتحفيز التنمية من خلال الاستثمار في مؤسسات وشركات ذات منتج اجتماعي ربحي وغير ربحي. ويوجد اليوم أكثر من 140 هيئة منفصلة تنتمي للشبكة تُشغِّل حوالي 58000 عامل بدوام كامل وجزئي – عدا عن آلاف العاملين الآخرين المنخرطين في شراكات وطنية ودولية عدة تعمل شبكة الآغاخان للتنمية من خلالها، وحوالي 20000 من العاملين الطوعيين بدوام كامل.

أما نطاق الأنشطة فهو واسع: فبالإضافة إلى المستشفيات والعيادات والمدارس وجامعتين (لكل واحدة منهما فروع في بلدان عدة) وبرامج مكثفة للتنمية الريفية في أفريقيا وجنوب ووسط آسيا، فإن الشبكة تعمل أو تشارك (عبر ذراعها الاستثمارية

AKFED – صندوق الآغاخان للتنمية الاقتصادية) في مشاريع اقتصادية عدة، مثل توليد الطاقة والاتصالات وإدارة الفنادق والسياحة والطيران وإنتاج الأغذية وتعليبها. ويشمل نطاقها الثقافي جائزة الآغاخان للعمارة، وهي من أكثر الجوائز شهرة من نوعها في العالم النامي، وبرنامج دعم المدن التاريخية، ومبادرة آسيا الوسطى للموسيقى وموقع آرك – نت على شبكة الإنترنت، وهو من أضخم المواقع الإلكترونية لموارد هندسة العمارة، ومتحف الآغاخان، وكلها تعمل تحت مظلة أمانة الآغاخان للثقافة (AKTC).

وبالتسليم بتعقيدات تنظيمها ونطاق نشاطاتها، تتجنّب شبكة الآغاخان للتنمية التعاريف المألوفة القائمة على التصنيفات التنظيمية المعتادة. فهي ليست منظمة غير حكومية (NGO) تُعنى بالتنمية الدولية ولا جمعية خيرية دينية (مع أنها تمتلك بعض خصائص الطرفين). ويتمتع ممثلوها في العديد من البلدان بمكانة ديبلوماسية ولديهم علاقات وثيقة مع الحكومات، الأمر الذي يسمح لهم بالمشاركة في مناقشة السياسات على أعلى المستويات. لكنهم ليسوا بالفاعلين على نطاق الدولة ويعملون ضمن تقليد من الحياد السياسي الصارم. وفي حين تضم الشبكة مشاريع ربحية وتملك ممتلكات ضخمة في ميدان العقارات والاستثمارات الأخرى، إلا أنه من غير المناسب وضعها ضمن نموذج تجمعات الأعمال التي تدعي الالتزام "بمواطنة جيدة الاندماج": فنسبة القطاعات الربحية وغير الربحية في الشبكة، من جهة كل من الاستخدام والنفقات، متوازنة أكثر مما نجده في عالم الأعمال المدمجة. وعلى الرغم من أنها تتلقى نسبة جيدة من الهبات، فإن قاعدة مواردها المالية تبقى محدودة، وهي أقلّ بكثير من الهبات التي تقدر بالمليارات لمنظمات من صنف مؤسسة فورد. وهي تقوم، خلافاً للمؤسسات المانحة، بتنفيذ العديد من مشاريعها بصورة مباشرة. وتلقى إبداعاتها الريادية في حقول التنمية الريفية والحفاظ على الحضرية إعجاباً واسعاً وتسعى منظمات وحكومات أخرى إلى التشبّه بها ومضاهاتها، سواء بصورة مستقلة أو عن طريق الشراكة مع شبكة الآغاخان للتنمية.

وتأخذ الوكالات المتنوعة المنتمية لشبكة الآغاخان للتنمية صفة الهيئات القانونية المدمجة في البلدان التي تعمل فيها. وتتمثّل مسؤوليات الآغاخان، بصفته الإمام الحاضر للجماعة الإسماعيلية النزارية، في تفسير المعتقد الإسماعيلي في سياق الزمن من أجل

تأمين الأمن ونوعية حياة جيدة لجماعته وفقاً لحاجاتهم الحالية وبما يخدم الناس الآخرين، مسلمين وغير مسلمين، الذين يعيش الإسماعيليون بينهم. وما شبكة الآغاخان للتنمية، التي هي لفيف من المؤسسات الجامعة لمشاريع ربحية وغير ربحية، سوى وسيلة لتحقيق الضمير الاجتماعي للإسلام عبر فعل مؤسساتي.

وبالإضافة إلى الهيئات غير الربحية، فإن المشاريع الربحية للشبكة المجتمعة تحت مظلة صندوق الآغاخان للتنمية الاقتصادية AKFED تعتبر جزءاً مكملاً لاستراتيجية الآغاخان التنموية. إنها ليست هيئات رأسمالية تقليدية هدفها تحقيق أعظم قدر من الأرباح وإنما هي بالأحرى شركات هدفها الأساسي دفع عجلة التنمية إلى الأمام. إن الصندوق يتبنى وجهة نظر بعيدة المدى من أجل ضمان أن تصبح الأعمال التجارية قادرة على تأمين استدامة ذاتية لنفسها من خلال تحقيق "مقدرة عملياتية" ضمن "إطار زمني معقول".[1]

ومن الممكن تصنيف مؤسسات الشبكة تحت فئات عريضة تشمل الصحة والتعليم، والتنمية الريفية والاقتصادية والمالية، وتنمية المجتمع المدني، وهندسة العمارة والحفاظ على الأعمال الحضرية وصيانتها، والثقافة والإعلام، وأخيراً النشاطات الإنسانية التي تُعنى بمنع الكوارث والإغاثة الطارئة. غير أن هذه المؤسسات لا تشكل مجالات مستقلة أو منفصلة بعضها عن بعض. ففي حين نلمس بقاء بعض التحديات في تنسيق الإدارة الاستراتيجية للهيئات المتنوعة المكوّنة لشبكة الآغاخان للتنمية، إلا أن التكامل الكلي، حيث نجد كل برنامج أو مجال تجاري يستفيد من تفاعله مع البرامج أو المجالات الأخرى، يبقى أمراً حيوياً لوجهة نظر الشبكة.

ويعتقد الآغاخان بحزم، بصفته إماماً للإسماعيليين، أن "الدين" و"الدنيا" في الإسلام يجب ألاّ يتم التعامل معهما كعالمين منفصلين بل يتقاطعان ويتفاعلان باستمرار، ومسعاهما لتحقيق الكسب المادي مؤطّر ضمن حسابات العناية بالأخلاق. ويعتقد جميع المسلمين المؤمنين بأن الله أمرهم بالتصرف وفقاً للمعايير الأخلاقية للإسلام. وبما أن النبي كان رجل أفعال إضافة إلى كونه مبشراً، فإن المطلوب من المسلمين هو ترجمة المبادئ الأخلاقية إلى أفعال. وبالنسبة للإسماعيليين، فإن إمام الزمان هو من يسهّل حتمية

1 – إنترناشيونال هيرالد تريبيون، 7 تموز 2007.

الفعل الاجتماعي بتوفير المؤسسات المناسبة – وهذا واجب يتحمله الإمام الحاضر بكل جدّية. إنه يطلب المشورة الأفضل لمشاريعه، بغض النظر عن الاتجاه الديني لمستشاريه، ويجد السبل لتطبيق تلك المشورة في برامجه. وباعتباره المُفسِّر الموثوق الوحيد للتقليد، فإنه يتأكد من أن تلك البرامج تدعمها أخلاقيات الإسلام. فخدمة الله، من وجهة نظره، لا تكون من خلال العبادات الدينية فقط، وإنما من خلال خدمة الإنسانية أيضاً.

إن جميع مؤسسات شبكة الآغاخان للتنمية تستهدف بطرق مختلفة مساعدة الناس المحرومين اقتصادياً لتحسين أحوالهم وترك الاتكالية التي تحبط طموحات الناس وتضعضع الكرامة الإنسانية. كما توفر هذه المؤسسات مسرحاً لتقليد التطوع الذي يعتبر جزءاً حيوياً من التقليد الإسماعيلي. وبالعموم يمكن تجميع مؤسسات الشبكة ضمن الفئات التالية:

التنمية الاجتماعية: الصحة والتعليم

المبادرات العصرية في الرعاية الصحية والتعليم لها جذورٌ في أعمال البر الإسماعيلية وفي المقاربة التقدمية لآخر إمامين للجماعة لمدة تزيد على 120 سنة. ففي القرن التاسع عشر، أسَّس التاجر الإسماعيلي الثري، سيوا حجي بارو (1897 – 1851)، مستشفىً في بَغَمايو على ساحل الدولة المعروفة اليوم بتَنزانيا. وفي زمن كان التعليم حصراً على المنظمات التبشيرية المسيحية، قام معاصره الأصغر سناً، عليدينا فيسرام (1916 – 1863)، بتأسيس أول مدرسة لا طائفية للأطفال الهنود في مُمباسا. وكان جد الإمام الحاضر، السير سلطان محمد شاه، آغاخان الثالث (1957 – 1885)، قد أسَّسَ المدارس والعيادات والمستشفيات في كل من الهند وشرق أفريقيا. ويعود الفضل الأكبر إلى جهوده، وهو الداعية المتحمّس لتحديث التعليم للمسلمين في الهند، في تحويل الكلية المحمدية الإنكليزية – الشرقية في أليجار، التي أسسها السير سيد أحمد خان العام 1875، إلى جامعة العام 1920[1] وكان الآغاخان الثالث يحضُّ أتباعه في فرماناته (أو إرشاداته وتوجيهاته) على محو الأمية بينهم ببناء المدارس الابتدائية لأطفالهم. ففي سنة 1934، على سبيل المثال، وجَّه الإسماعيليين

1 – آغاخان الثالث، مذكرات الآغاخان (لندن، 1954)، ص. 116 – 114.

الإيرانيين لاستخدام 80% من أموال الأعشار التي اعتادوا إرسالها إلى الإمام في بناء المدارس. وكان يُطلب من المدارس الإسماعيلية تحصيل رسوم من الأطفال الأحسن حالاً من أجل تمويل أخوتهم الأكثر فقراً. وجرى التأكيد على الحاجة لتعليم إلزامي ومجاني لجميع الإسماعيليين مع تركيز أكبر على تعليم الفتيات، وتفضيل لتعليم ابتدائي وثانوي للجميع على تعليم جامعي للأقلية. وكان الآغاخان الثالث شديد الاهتمام بتعليم المرأة. فقد استخدم تبرعات أتباعه الهنود بمناسبة يوبيله الماسي العام 1946، عندما "تلقى" بصورة رمزية ما يساوي وزنه من الأحجار الثمينة، لتمويل مدارس البنات في القرى الإسماعيلية في منطقتي الهونزا وجيلجيت فيما يسمّى اليوم بشمالي باكستان. وبالجملة، فقد أنشأ الآغاخان الثالث حوالي 200 مدرسة في شرق أفريقيا وجنوب آسيا إبان النصف الأول من القرن العشرين، بدءاً من أول مدرسة في زنجبار العام 1905، تلتها دار السلام في ما كان يُعرف آنئذ بتنجانيقا العام 1906 وموندرا في غجرات العام 1907.

أما في شرق أفريقيا الألمانية، فكان الإسماعيليون أول جماعة آسيوية تُنشئ مدارس خاصة صغيرة تحت إشراف لجان محلية.[1] وكان تمويل المدارس الإسماعيلية يتم، حتى ثلاثينيات القرن العشرين، بصورة كاملة من موارد الجماعة ومن منح سنوية يقدمها الآغاخان.[2] وعندما صارت هذه المدارس تقبل فيما بعد أعداداً هامة من الأطفال الأفارقة، فقد أخذت تتلقى مساعدة في صورة منحة من الحكومة المُستَعمِرة. ومنذ العام 1952 أصبحت الإنكليزية لغة التعليم في كل من المدارس الابتدائية والثانوية، وانطلقت بذلك العملية التي أصبح بموجبها الإسماعيليون الخوجة القادمون من غجرات جماعة تتحدث غالبيتها الإنكليزية، إلى جانب أعداد هامة أخرى من الناطقين بالبرتغالية والفرنسية المقيمين اليوم في البرتغال وفرنسا وكندا.

والتعليم شيء أساسي بالنسبة للرعاية الصحية، وخاصة للنساء في المجتمعات التقليدية، حيث إن مبادئ القراءة والكتابة بحد ذاتها تُحدث خفضاً كبيراً في وفيات الأطفال. وكان الآغاخان الثالث ملتزماً بتحسين صحة أتباعه البدنية إضافة إلى العقلية. فأسس في شرق أفريقيا العيادات وتكفّل بنفقات أولى الصيدليات المجانية التي أُنشِئت

---

1 – شيرين رحمة الله والجي، "تاريخ الجماعة الإسماعيلية في تنزانيا" (أطروحة دكتوراه، جامعة ويسكنسون، ماديسون، 1974)، ص. 139.

2 – المصدر السابق، ص. 187.

العام 1929 في دار السلام. وشكّلت هذه الصيدلية مع أخريات أساساً لأربعة مستشفيات تديرها خدمات الآغاخان الصحية في مُمباسا ونيروبي وكيسيمو ودار السلام. وفي سنة 1946 وضع ابنه الأمير علي خان (1960 – 1911) الحجر الأساس لمستشفى الأمير علي خان في بومباي على قطعة أرض تبرع بها لهذه الغاية. وساهمت الأموال التي جُمِعَت في احتفالية الآغاخان الثالث بيوبيله البلاتيني سنة 1956 – الاحتفاء بمرور 70 سنة على إمامته – في بناء مستشفى الآغاخان في نيروبي الذي افتُتِحَ بعد وفاته بفترة قصيرة ويشكل اليوم قسماً من جامعة الآغاخان.

البناء على قاعدة من التراث

عندما تولى الأمير كريم آغاخان الإمامة العام 1957 وهو في العشرين من العمر، أخذ على عاتقه مسؤولية عدد من المؤسسات الصحية والتعليمية التي سبق وأقيمت في جنوب آسيا وشرق أفريقيا. ويوجد اليوم أكثر من 300 مدرسة من مدارس الآغاخان تخدم حوالي 60,000 تلميذ من تلاميذ ثلاث دول في أفريقيا الشرقية (كينيا وأوغندا وتنزانيا) وثلاث دول في جنوب آسيا (الهند وباكستان وبنغلادش) ودولتان في آسيا الوسطى (طجكستان وقرغيزيا)، وهي المناطق التي تعمل فيها خدمات الآغاخان التعليمية (AKES). ومع أن هذه المدارس وجدت في مناطق استيطان الإسماعيليين، إلا أنها لا طائفية وأغلبية التلاميذ من غير الإسماعيليين. وبالإضافة إلى المدارس التي تخضع للمسؤولية المباشرة لخدمات الآغاخان التعليمية، فإن جامعة الآغاخان (AKU) ومعهدها للتطوير التربوي (IED) الذي تأسس في كراتشي سنة 1993 وفي شرق أفريقيا سنة 2000، تدعم الخدمات التعليمية ومختلف أنظمة التعليم الحكومية إضافة إلى الأنظمة الأخرى غير الحكومية أو المدارس الخاصة.

برامج تحسين المدارس

يمنح معهد التطوير التربوي (IED) درجات علمية تشمل الدكتوراه والماجستير ومجموعة متنوعة من الديبلومات في التربية والبحث، مع تركيز أساسي على تحسين الأداء الصفي

عن طريق ربط الممارسة الفعلية بالبحث. وبالإضافة إلى معهد التطوير التربوي التابع لجامعة الآغاخان، فإن لمؤسسة الآغاخان وخدمات الآغاخان التعليمية تاريخاً أطول في دعم برامج تحسين المدارس عبر آسيا الوسطى وجنوبها فضلاً عن أفريقيا مع قيام العديد من هذه البرامج بعملها بالتشارك، بشكلٍ متزايد وعلى نطاق أشمل، مع أنظمة حكومية محلية، وتؤثّر في مئات المدارس والآلاف من الطلبة. وكانت النتيجة المستخلصة من الأبحاث على مدى العقود القليلة الماضية – وهي التي تأثرت بدرجة كبيرة بالعمل الرائد للفيلسوف والباحث السويسري جان بياجيه في تطور الطفولة المبكرة – قد تمثلت بالتحول من تعليم محوره المعلم إلى تعليم محوره التلميذ. أما الرؤية الأساسية التي أنعشت هذا التحول ونشَّطته فهي في التحليل الأخير أن التعليم كله إنما هو تعليم ذاتي. وليس هدف التعليم هو نقل المعرفة إلى الأطفال بقدر ما هو تعليمهم كيف يتعلمون، ودعمهم في عملية تعلمهم بحيث يحققون النجاح عندما تزداد هذه العملية صعوبة وتعقيداً باضطراد. وكان التحوّل باتجاه مقاربة تعتمد المزيد من محورية الطفل والطفل الصديق قد تمَّ بصورة تدريجية وواجه بعض المقاومة من جانب المعلمين الذين خافوا من أن تمنعهم مثل هذه الطرائق من تحقيق الأهداف التي رسمتها الحكومة. وفي حين أصبحت طريقة محورية الطفل في التعلم هي الطريقة الصحيحة المعتمدة، إلا أن قدراً هاماً من الجدل بين المُربين بقي قائماً حول مدى فاعلية هذه الطرائق في إيصال التحسينات في المواضيع القابلة للقياس كالقراءة والحساب. ويُنتج ذلك، بدوره، تغذية المزيد من النقاش والتجريب بين المُربين المؤدي إلى ظهور مقاربات جديدة تجمع بين مبادئ محورية الطفل والحاجة إلى تحسين الاستراتيجيات والمعارف المتصلة بتعليم المواضيع الأساسية.

وتتضمّن الطرائق المستخدَمة عموماً من قبل برامج تحسين المدارس:

> تعلماً نشيطاً في مجموعات صغيرة؛ وتشجيع التلاميذ على التفاعل ومساعدة بعضهم البعض والمناقشة؛ والإيحاء لهم بتوقعات ذات سقف عالٍ؛ وتزويد الأطفال بوسائل تعليمية؛ وتشجيع التلاميذ على طرح أسئلتهم الخاصة والسعي للحصول على إجابات لها؛ وتشجيع التلاميذ على التفكير؛ والعمل على تلبية حاجات الطالب الفردية؛ وإشراك التلاميذ

عقلياً بالمهام، إبداع وتشكيل ودمج ما يتعلمونه في ما يعلمونه مسبقاً.[1]

أما الغرف الصفية التي تختص بها برامج تحسين المدارس فهي مُشرقة تضم لوحات ومخططات وخرائط ورسوماً توضيحية وصوراً ملونة، إضافة إلى نماذج من أعمال التلاميذ بالمقابلة مع نماذج مدارس "الحكي والكلام" القديمة الطراز والداكنة ذات الجدران المتسخة أحياناً. وكانت القواقع والبذور ولوحات الألعاب التي يصنعها المعلمون والبطاقات التعليمية (فلاش كارد) وكُتب القصص من بين بعض المواد المستخدمة كوسائل معينة في تعليم وتعلم الرياضيات واللغات والعلوم وغيرها من المواد. وبديهي أن الموارد المادية المتوفرة للمعلمين في البلدان النامية هي موارد محدودة. غير أن برامج تحسين المدارس، وبمساعدة خاصة من الكادر المدرب لمؤسسة الآغاخان وخدمات الآغاخان التعليمية ومعهد تطوير التعليم، تبيّن للمعلمين وتدربهم على كيفية صنع وسائل تعليمية من مواد رخيصة ومتوفرة محلياً.

ولبرامج تحسين المدارس التي تديرها كل من مؤسسة الآغاخان وخدمات الآغاخان التعليمية أثرها المباشر اليوم على مئات عدة من المدارس الواقعة ضمن مناطق برامجها. ويتضمن ذلك حوالي 600 مدرسة في باكستان، و300 مدرسة تقريباً في الهند – تنتشر بصورة أساسية ضمن القوس الشمالي الغربي من الهند الواصل بين مومباي وأحمد أباد وجيبور ونيودلهي، إضافة إلى مدارس عدة في حيدر أباد عاصمة أندرا برادش، وأكثر من 260 مدرسة في أفغانستان، وأكثر من 800 مدرسة في كينيا، وأكثر من 200 مدرسة في أوغندا، و20 مدرسة في تنزانيا، و345 مدرسة في غورنو – بدخشان، و29 مدرسة في قرغيزيا، وأكثر من 100 مدرسة في موزامبيق، و12 مدرسة في المنطقة الحضرية من لشبونة في البرتغال. ومع أن بعض مناطق هذه البرامج كانت، ولا يزال البعض منها، أماكن تضمّ أعداداً هامة من الإسماعيليين، إلا أن الأكثرية الواسعة من المستفيدين هم من غير الإسماعيليين، بما في ذلك عدد لا بأس به من غير المسلمين في أفريقيا، في كينيا المركزية وأوغندا، وفي الهند.

ويبقى تطبيق تحسينات المدرسة على المستويين الابتدائي والثانوي عَرضاً له تحدياته.

1 – جوان كابر، شيلوميث ندريتو وبول أوغولا، "برنامج تحسين المدارس التابع لخدمات الآغاخان التعليمية – كينيا في كيسومو، غربي كينيا: تقييم"، مؤسسة الآغاخان (جنيف، 1997)، ص. 44.

وتنطوي برامج تحسين المدارس، سواء طُبقت على المستوى الابتدائي أم الثانوي، على تحدي الحفاظ على القديم المطبوع - والمصالح المكتسبة - المحيطة بممارسات التعليم الجارية. ومن الخصائص الفريدة لبرامج تحسين المدارس الخاصة بشبكة الآغاخان للتنمية هي تأكيدها على الوصول إلى القطاع الخاص (بما في ذلك مدارس الجماعة الدينية وتلك التابعة لمنظمات غير حكومية والمدارس التي لا تهدف للربح كتلك التي تديرها خدمات الآغاخان التعليمية). وفي السنوات الأخيرة، قامت شبكة الآغاخان للتنمية برعاية وتشجيع عدد من الشراكات الخاصة - العامة الهامة في باكستان والهند وأفريقيا. وفي حين نجد وزراء التربية ربما يرحبون رسمياً بجهود القطاع التطوعي لتحسين مدارسهم، إلا أن الحقائق الواقعة هي أكثر تعقيداً من ذلك بدرجة كبيرة. وتُظهر خبرة شبكة الآغاخان للتنمية أن برامج تحسين المدارس هي أكثر تأثيراً عندما تكون قادرة على تعبئة وحشد دعم الجماعة للتعليم. يضاف إلى ذلك أن التطور المهني الخاص بالمعلمين، ولا سيما للمديرين وأفراد الإدارات التعليمية الأخرى، أظهر بصورة متكررة أنه هو الأساس بالنسبة لتحسين التعليم في المدارس.

برنامج "المدرسة" للطفولة المبكرة

ربما كان برنامج المدرسة (Madrasa) للطفولة المبكرة أكثر إبداعات برامج تحسين المدارس وبرامج المرحلة التحضيرية التي تشكل اليوم جزءاً من عمل شبكة الآغاخان للتنمية في مجال التعليم في شرق أفريقيا. وكانت البداية في صورة مشروع تجريبي انطلق في منتصف ثمانينيات القرن العشرين في المنطقة الساحلية لمباسا في كينيا، حيث طلب قادة الجماعة المسلمة المحلية من الآغاخان مساعدتهم في وضع أطفالهم على الدرب الموصلة إلى الجامعة. فقد أحسّوا أن الأطفال المسلمين يفقدون فرص أبناء الجماعات الأخرى أثناء المنافسة للوصول إلى التعليم العالي والحصول على الوظائف.

وبعد دراسات قامت بها مؤسسة الآغاخان بالتعاون مع إسماعيليين محليين وقادة آخرين للجماعة المسلمة، تمّ استنباط منهاج تعليمي جديد. وتضمّنت إحدى الخطوات الحاسمة في المشروع إقناع أئمة السنة المحليين بأن هذه الطرائق كانت منسجمة تماماً مع قيم المجتمع السواحِلي التقليدي. وقد جمع منهاج المرحلة التحضيرية "الموحد"

الذي جرى تطويره بالتشاور معهم بين اللغة والأغاني والقصص من الثقافة السواحلية، وقيم من الإسلام وتعاليمه، وطرائق تقوم على محورية الطفل وذات مجال واسع تمّ تبنيها للاستخدام المحلي. وروّجت المقاربة لتعلم مبكر لمبادئ القراءة والكتابة والمهارات الحسابية والتنمية الاجتماعية (العمل واللعب مع الأقران) للأطفال بين سن الثالثة والسادسة. وتعززت حساسية البرنامج الثقافية بوضع مدارس المرحلة التحضيرية في أماكن المدارس التقليدية القائمة نفسها.

أما العنصر الأكثر أهمية في البرنامج فكان التنسيق والتآزر بين ارتباطات الجماعة المحلية والتزاماتها، من جهة، وبين الخبرات المهنية (ومعها مجموعة غنية من الوسائل التعليمية - التعلمية المناسبة) الناشئة في القسم الأكبر منها من التدريب والمتابعة والدعم الذي تقدّمه مراكز موارد المدرسة (MRC). ويقوم موظفو هذه المراكز في بعض الحالات بقضاء حتى سنة كاملة يناقشون البرنامج وإمكانية التشارك مع الجماعات المحلية قبل استعدادهم لإنشاء مدارس الجماعة التحضيرية.

وثمة تأكيد خاص لضمان مشاركة الفتيات والنساء في البرنامج والقيام بأدوار قيادية في كل من المدارس التحضيرية ومراكز الموارد. وعلى الرغم من تقاضي الأقساط المدرسية التي تحدّدها الجماعات بنفسها، إلا أنه توجد مقاومة للضغوط من أجل زيادة أعداد التلاميذ في الصفوف لأسباب مالية وذلك لأن مثل هذه الزيادة ستؤثر في نوعية التفاعل بين المعلم والأطفال. ويجري تدريب النساء ممن أكملن الصف الثامن أو أعلى ليصبحن معلمات ومديرات مدارس. ويُطلب من كل لجنة إدارة محلية أن تضُمَّ في عضويتها ثلاث نساء على الأقل. ويتكوّن مديرو وموظفو المراكز الثلاثة في ممباسا وزنجبار وكمبالا الحاليين من خليط من الرجال والنساء.

وكانت مؤسسة الآغاخان قد عملت في وقت متأخر من تسعينيات القرن العشرين مع برنامج المدرسة لتجريب مخطط "الهبة الصغيرة" المستحدث محلياً لحوالي 148 مدرسة تحضيرية. وكانت كل واحدة من هذه الهبات تجمع بين أموال الموارد المحلية وتلك الواردة من الوكالات المانحة. وتصب جميع هذه الهبات بالنتيجة في موضع واحد في كل بلد من هذه البلدان يخضع لإدارة وإشراف اللجنة التوجيهية للهبات الوطنية (NESC) مع ممثلين عن الجماعة وبرنامج المدرسة. وتقوم لجنة استشارية إقليمية للهبات

بتوفير الإرشاد والدعم للجان الهبات الوطنية. وجميع الاستثمارات هي ضمن منطقة شرق أفريقيا. كما تقوم كل جمعية وطنية لخريجي نظام المدرسة التحضيري بتحديد القسم من الحصة المقسمة الذي ستجري إعادة استثماره، ومقدار الكمية التي ستوزع على المدارس المشاركة. وعادة ما تستخدم الأموال الموزعة على المدارس لدفع رواتب المعلمين وتحسين مرافق التعليم وشراء مواد التعليم والتعلّم ووضع مبلغ من المال كاحتياط للطوارئ.

ومع أن هدف الوصول إلى الاستدامة المالية لا يزال هدفاً ينتظر التحقيق، إلا أن البرنامج يلقى تقديراً عالياً في عموم شرق أفريقيا وخارجها. ومنذ 2008، أخذت أكثر من 200 جماعة في كينيا وتنزانيا وأوغندا تتلقى دعماً تمويلياً يصلها من سلسلة من الوكالات الدولية. وحتى الآن، فإن عدد الأطفال الذين تمتعوا بفوائد هذا النظام تجاوز 54,000 طفلاً.

وقامت مؤسسة الآغاخان على مدى السنوات الخمس عشرة الماضية بتوسيع عملها في حقل تعليم الطفولة المبكرة خارج حدود شرق أفريقيا، فأسست أعداداً هامة من البرامج في آسيا الوسطى وجنوبها، إضافة إلى مصر وسورية والبرتغال. وبالجملة، فإن حوالي 370 مكاناً للطفولة المبكرة قد تمّ دعمها، حيث يستفيد منها آلاف الأطفال حتى سن الثامنة من العمر مع آبائهم.[1]

أكاديميات الآغاخان

إن شبكة أكاديميات الآغاخان المخططة لمناطق ومدن رئيسة في العالم النامي، بما في ذلك البرتغال، هي المبادرة التي سيكون لها مساهمتها الهامة في تحسين نوعية التعليم. والأكاديميات الجديدة هي مدارس مبنية لهدف ومصممة لتكون "مراكز تميّز" تُظهِرُ نموذجاً في نوعية تعليم ليست نمطية ولا شائعة في هذه المناطق. وكانت أولى أكاديميات

1 – جيوف براون، جانيت براون وسليمان سومرا، "برنامج المدرسة في شرق أفريقيا: تقرير تقييمي"، مؤسسة الآغاخان (جنيف، 1999)؛ كاثي بارليت، "برنامج المدرسة للطفولة المبكرة في شرق أفريقيا"، مؤسسة الآغاخان (جنيف، 2003). أقدم شكري لكاثي بارليت لتحديثها الأرقام الإحصائية في أيار 2008.

الآغاخان قد افتُتِحَت في ممباسا بكينيا العام 2003، والثانية قيد الإنشاء في حيدر أباد في الهند. وثمة أربع أكاديميات أخرى هي قيد التطوير في مابوتو وأنتَنَريفو ودكا ودمشق. وللأكاديميات غرض مزدوج: توفير تعليم بارز لطلبة استثنائيين من جميع الخلفيات لديهم الإمكانية ليصبحوا رواداً في المجتمع المدني؛ وتعزيز نوعية التعليم ورفعها في المنطقة المحيطة عن طريق برنامج تواصل طموح من التنمية المهنية.

أما الفلسفة الكامنة وراء إنشاء الأكاديميات فهي شبيهة بتلك المطبقة في حقل الصحة: خلق نقاط عقدية من التميز التي ستتوسَّع خارج نطاق مؤسسة محددة لتنتشر في المجتمع ككل.

والمنهاج مبني على نموذج منهاج البكالوريا الدولية (IB) – وهو منهاج يحقق انتشاراً عالمياً منذ أن بدئ بتطبيقه في جنيف العام 1968. وإن أعداد طلاب البكالوريا الدولية على المستوى العالمي تتزايد سنوياً منذ العام 2000 بنسبة 15% سنوياً. وبموجب آخر تعداد لبرامج البكالوريا الدولية، فإن ما يزيد على نصف مليون تلميذ يتبعون هذا المنهاج في حوالي 2000 مدرسة أو أكثر منتشرة في 125 بلداً حول العالم ومقسمة بشكل متساوٍ تقريباً بين القطاعين الحكومي والخاص.

وكانت الأهداف العامة الأساسية لمؤسسي نظام البكالوريا الدولية، ومنهم كورت هان، الهارب من النازية الألمانية، وأليك بيترسون، أستاذ التربية في أكسفورد، تتضمن استحداث نظام يكون غرضه العام "ليس اكتساب المعارف العامة، وإنما تطوير قوى العقل العامة ليعمل بطرق متنوعة من التفكير" التي ستساعد في "تحطيم عوائق التحامل الوطني".[1]

ويتجنب برنامج البكالوريا الدولية التركيز الضيق على الإجراءات الاختبارية التي تمثلها بصورة مصغرة اختبارات مستوى "آ" البريطانية (التي لا تزال شائعة في شرق أفريقيا وجنوب آسيا) وهي امتحان يدخله الطلبة بين سن 18 – 16 ويشجعهم على حشر قدر عظيم من المعارف المتخصصة في أذهانهم خلال السنوات الأخيرة من دراستهم. بينما يجري التأكيد في برنامج البكالوريا الدولية على التقييم المستمر

1 – ألكسندر د. سي. بيترسون، مدارس عبر الحدود: قصة البكالوريا الدولية والكليات العالمية المتحدة (لندن، 1987)، ص. 1.

والعمل في مشاريع. ويُطلب من الطلبة قبل تلقي شهادات البكالوريا الدولية اجتياز مادة في نظرية المعرفة وإكمال مقالة من 4000 كلمة تتضمن بحثهم الخاص في موضوع معين من اختيارهم، وأن يشاركوا بأنفسهم في نشاط إبداعي أو رياضي واحد على الأقل، إضافة إلى القيام بخدمة مجتمعية. وتعتبر مدرسة لو روزي في سويسرا واحدة من أشهر هذه المدارس التي تطبق برنامج البكالوريا الدولية اليوم، وهي المدرسة التي سبق للآغاخان الحاضر أن درس فيها قبل التحاقه بجامعة هارفارد.

جامعة الآغاخان (AKU)

إن صلة الوصل القمة في السلسلة الصحية – التعليمية هي جامعة الآغاخان التي تأسست سنة 1980 ككلية للتمريض. وفي العام 1985، افتُتِحَ في كراتشي مستشفىً تعليمي توزعت أبنيته المكسوة بالجص الناعم الوردي اللون على أرض باركلاند وأمامه بحيرة اصطناعية توزعت حولها أشجار جرى تنسيقها بمهارة كي تستفيد من المساحة المحدودة إلى أقصى حد ممكن.

إن الهدف العام لجامعة الآغاخان المسجلة سنة 1983 كجامعة عالمية هو الترويج لإنعاش إنساني عن طريق بثّ العلم ونشره وتوفير الإرشاد والتدريب والبحث والخدمات في العلوم الصحية والتعليم وحقول المعرفة التخصصية الأخرى. وجامعة الآغاخان معهد تعليمي غير طائفي مفتوح أمام الجميع على أساس الجدارة. ومع أن القبول في برامجه الأكاديمية "يتجاهل معيار الحاجة"، فإننا نلاحظ تأكيداً على موضوع تنمية المرأة. ولقد تركت جامعة الآغاخان بصمة على مستوى الأمة في باكستان من خلال تمسكها بمستويات أكاديمية عالية وبرامج ذات صلة بحاجات المجتمعات النامية، وبالتعاون مع الحكومة في القضايا الصحية والسياسة التعليمية، وتقديم خدمات اجتماعية حرجة. وأصبحت جامعة الآغاخان اليوم، وبعد انطلاقة برامجها الأكاديمية في كل من كينيا وتنزانيا وأوغندا وسورية وأفغانستان ومصر – إضافة إلى لندن – مؤسسة عالمية راسخة لها 11 مقراً في سبعة بلدان على مستوى العالم.

كان تركيز الجامعة الأساسي خلال أول عقدين من عمرها منصباً على العلوم الصحية. ويحتل خريجوها اليوم مراكز تعليمية هامة على المستوى الدولي، وخاصة

في كينيا والولايات المتحدة. ويعتمد تسجيل الطلاب فيها على الجدارة كلياً، من دون أي اعتبار للعرق أو الجنس أو الأصل القومي. ويتلقى أكثر من 40% من الطلبة مساعدة مالية بشكل من الأشكال. وينحدر طلابها من جميع أنحاء باكستان ومناطق أخرى عدة، بما في ذلك أمريكا الشمالية والشرق الأوسط. وتتضمن عملية القبول المتشددة امتحاناً تنافسياً للدخول إضافة إلى المقابلات الشخصية. وتفخر جامعة الآغاخان بتعددية طلابها. وللطلبة حق الاختيار في السكن الطلابي حيث تتوفر أبنية سكنية للطلاب والطالبات مستقلة داخل الحرم الجامعي. وتبلغ نسبة النساء في الجهاز الأكاديمي الإداري حوالي 48% – وهي نسبة يمكن مقارنتها بأفضلية مع جامعات غربية عدة.

وقد تمكنت جامعة الآغاخان من تحقيق مركز رائد في الأبحاث خلال فترة قصيرة لافتة للنظر. وهي اليوم مسؤولة عن حوالي 40% – 30 من أبحاث الطب الحيوي في باكستان. ومن العلامات البارزة الحديثة العهد نظام لمراقبة تناول الدواء من قبل المرضى واكتشافات في التركيب الوراثي لضغط الدم العالي وتطوير أنظمة جديدة لسلامة الحقن. وتعتبر الصحة العامة المجال الرئيسي الذي تركز عليه أبحاث الجامعة.

واليوم تخطط الجامعة وهي في عقدها الثالث لبرنامج توسعي طموح. فثمة خطة لإنشاء حرمين جامعيين يضمان كليات الآداب والدراسات العليا المهنية في كل من كراتشي بباكستان وأروشا في تنزانيا. وكلا الحرمين الجديدين سيقامان على مواقع خضراء تبلغ مساحة الواحد منهما حوالي 1000 هكتار وبكلفة تقديرية تصل إلى 400 مليون دولار لكل موقع.

وطبقاً لنشرتها الإعلامية، يتوقع أن تضم كل واحدة من كليات الآداب والعلوم ما بين 1600 – 1500 طالب وسوف "توفر تعليماً في الآداب الحرة بهدف تنمية مهارات التفكير النقدي والتحليل، ورفع كفاءة التواصل والاتصالات الشفوية والكتابية، وتعزيز تنمية الموارد البشرية في المنطقة ودفع الفهم إلى الأمام" في سلسلة من المواد التخصصية. ويعتبر هذا البرنامج برنامجاً راديكالياً في مجتمعات تسود فيها التقليدية الدينية في أغلب الأوقات.

معهد الدراسات الإسماعيلية

لا يشكل معهد الدراسات الإسماعيلية الذي أسسه الآغاخان الرابع سنة 1977 جزءاً من شبكة الآغاخان للتنمية (AKDN)، إذا ما توخينا الدقة، لكن، وبما أنه يعمل تحت مظلة الإمامة بالترادف مع مبادرات تعليمية أخرى كجامعة الآغاخان وجامعة آسيا الوسطى، فإنه يستحق الذكر هنا بإيجاز. لقد طوّر المعهد عدداً من الأنشطة بما في ذلك برنامج الدراسات العليا في الدراسات الإسلامية والإنسانية وأقام روابط له مع بعض معاهد التعليم العالي الرائدة في الغرب وفي العالم الإسلامي. ويقوم المعهد بدعوة علماء وباحثين مميزين من معاهد أكاديمية أخرى لتدريس الطلبة القادمين من خلفيات متنوعة والذين يتابع عديدون منهم دراسة الدكتوراه في كلية الدراسات الشرقية والأفريقية وجامعات أكسفورد وكامبريدج وادنبره.

أما دائرة البحث الأكاديمي والنشر في المعهد فتتابع برامج من البحث العلمي المكثّف والترجمة، ومنها النصوص الإسماعيلية وسلسلة الترجمات التي تنتج أعمالاً محققة وترجمات إنكليزية لنصوص عربية وفارسية من التراث الأدبي الإسماعيلي، وخاصة من العصر الوسيط، والموسوعة الإسلامية التي هي ترجمة مختصرة للأصل الفارسي. وجدير بالذكر أن من بين المشاريع الحالية إعداد تحقيق كامل مع ترجمة وحواشٍ لرسائل إخوان الصفاء. وتتضمن سلسلة التراث الإسماعيلي نشر دراسات متخصصة في تاريخ الإسماعيليين وتقاليدهم، كما يجري نشر وقائع جلسات مؤتمرات وندوات يستضيفها المعهد. ويحضر باحثون من الدائرة بصورة منتظمة مؤتمرات في أماكن أخرى حيث يقدّمون أوراقاً تتعلق بأبحاثهم. وتتبع الدائرة وحدة دراسات آسيا الوسطى ووحدة الدراسات القرآنية. فتركز الأولى على دراسة ثقافة الإسماعيليين وتقاليدهم في آسيا الوسطى، ولا سيما في طجكستان، دون إهمال لأفغانستان والصين والمناطق الشمالية لباكستان. أما وحدة الدراسات القرآنية فتقوم بإصدار سلسلة من المطبوعات المتعلقة بتقاليد التفسير القرآني إضافة إلى جوانب أخرى من الدراسات القرآنية. ويجري حالياً تطبيق برنامج للمطبوعات والندوات التي استُحدِثَت في الدائرة وتتناول الإسلام الشيعي على وجه العموم. كما تتم ترجمة المطبوعات الإنكليزية إلى العربية والفارسية ولغات أخرى تتحدث بها جماعات الإسماعيليين النزاريين.

وتعتبر مكتبة المعهد، بما تضمه من مقتنيات مخطوطة ومواد أخرى، مصدراً رئيساً للباحثين في الدراسات الإسماعيلية. وسبق أن تم نشر فهارس عدة للمخطوطات العربية الموجودة في المعهد.

وتقوم دوائر أخرى في المعهد بإنتاج مواد تعليمية حول الإسلام والتقاليد الإسماعيلية المكرسة للمستويين الابتدائي والثانوي في التعليم الديني بلغات محكية من قبل الجماعات الإسماعيلية النزارية، مستخدمة مقاربات تعليمية عصرية في تطوير مواد المنهاج. كما تقوم دوائر المعهد أيضاً بإنتاج المواد وتنظيم المناسبات لمصلحة الجماعة النزارية على وجه العموم.

التنمية الريفية

يعتبر برنامج الآغاخان للدعم الريفي (AKRSP) في شمالي باكستان، بنظر وكالات تنمية دولية عدة، ومنها البنك الدولي، واحداً من أكثر برامج المساعدات العالمية نجاعة. وإن هذا البرنامج، الذي قام في الأصل في المناطق الشمالية وشيترال (NAC) – وهي مناطق ذات تواجد إسماعيلي هام – يُشجع القرويين على إنشاء منظماتهم القروية الخاصة (VOs) وتنظيمات نسائية (WOs) بهدف اختيار وتنفيذ مشاريعهم الخاصة كحفر أقنية الريّ وبناء الطرق ومنشآت صغيرة لتوليد الطاقة الكهربائية. فقد تمّ حفر مئات الكيلومترات من أقنية الريّ التي أدخلت آلاف الهكتارات من الأراضي الجديدة إلى حقل الاستثمار الزراعي. ومكّنت طرق الوصل التي بناها القرويون، ومعها عشرات الجسور، صغار المزارعين المقيمين في الأودية النائية من الاستفادة من فرص تجارية وغيرها كانت تحلّ مع تشييد مشاريع كطريق قَرَقورُم السريع (KH) الذي يربط باكستان بغرب الصين.

وتشكل الخطط المرسومة للري جزءاً من البرنامج الأشمل لإدارة الموارد الطبيعية الهادف لتحسين الإنتاجية الزراعية في المنطقة، حيث حوالي 60% من دخل الأسر يأتي من الزراعة، ويبدو أنه سيبقى على هذا الدرب. وتتضمن استراتيجيات برنامج الآغاخان للدعم الريفي تحسين مردودية القمح والذرة بإدخال أنواع جديدة، والترويج لزراعة

البطاطا في مناطق يكون مستوى ارتفاعها كافياً لجعل البطاطا أقل عرضة للإصابات الجرثومية، وزيادة إنتاج علف الحيوانات (البرسيم والذرة والشوفان) وإنتاج أنواع من الثمار الغربية كالكرز والتفاح والمشمش والأجاص لأسواق الأراضي المنخفضة. وتم تحسين سلالات القطعان المحلية عن طريق اعتماد التربية المختلطة. وساهم برنامج الغابات التابع لبرنامج الآغاخان للدعم الريفي – الذي شاركت الحكومة النرويجية في تأسيسه – في زراعة حوالي 40 مليون شجرة. وتم كذلك إنشاء حوالي 1500 مشتل خاص.

وفي مقاطعة شيترال حيث منحدرات جبال هندوكوش مناسبة لمشاريع إنتاج الطاقة الكهربائية الصغيرة، فقد تم بناء حوالي 170 منشأة بين عامي 2001 – 1991 مما وفّرَ أكبر تجمع لمثل هذه المشاريع في العالم. وكان معدل المنح التي قدّمها برنامج الآغاخان للدعم الريفي قد بلغ حوالي 10,000 دولار أمريكي للمنحة الواحدة. وتُدار التوربينات في محطات توليد الطاقة الشبيهة في حجمها بالأكواخ بالماء الذي يُضخُّ إليها بأنابيب من الجداول الجليدية السريعة الجريان أو السيول المنحدرة. والتكنولوجية المستخدمة بسيطة وتوكل أمور الصيانة والتشغيل إلى قرويين متخصصين بعد أن يدربهم مهندسو برنامج الآغاخان للدعم الريفي. إن أكثر من 16,000 أسرة قد استفادت حتى اليوم من الكهرباء المُستخدمة في معظمها للإنارة، الأمر الذي ساهم بخفض نسبة التلوث من مصابيح الكيروسين، لكنّ ثمة احتياطاً من الطاقة يُستخدَم في سخانات الماء ذات الاستطاعة المنخفضة ولتشغيل بعض الأدوات في مشاريع صغيرة كصقل الأحجار. وتتمتع الأسر اليوم باستخدام أجهزة الراديو والتلفزيون ويتوفر وقت كافٍ للأطفال للدراسة. كما تم إدخال تطبيقات الطاقة كالغسالات وممخضات الزبدة مما خفض الكثير من الوقت الذي كانت تمضيه المرأة في الأعمال المنزلية.[1]

بناء الرأسمال الاجتماعي

لم تكن التكنولوجيات المُحسَّنة والإدارة الأفضل للموارد الطبيعية سوى جزء واحد

1 – البنك الدولي، الارتقاء التالي (واشنطن د. سي، 2002)، ص. 109 – 108.

من الرواية. وهي، في فلسفة برنامج الآغاخان للدعم الريفي، نتاجٌ للفعل الاجتماعي، وليس للتكنولوجيا أو الخبرات في الإدارة فقط. فالتغيير، بما في ذلك التغيير التكنولوجي، سوف يحدث، ولا سيما في عالم العولمة حيث نجد أقصى الجماعات الإنسانية وأكثرها انعزالاً تتعرض لتأثير القوى الاقتصادية الضخمة. لكن من الممكن إدارة التغيير بحيث يصبح أداة حماية للأكثر ضعفاً والحفاظ على ما هو أكثر قيمة في أسلوب الحياة التقليدية: الإحساس بالتماسك الاجتماعي وتضامن المجموعات، أي الشعور بالجوار الذي نجده في المجتمعات المضطرة للتعاون من أجل البقاء. فالرأسمال الاجتماعي هو مستودع العلم والخبرة والدوافع التي عند أخذها سوية تُمكّن الناس من تحويل الشروط المادية المتحكمة بحياتهم. ومن الأقسام الحيوية في استراتيجية برنامج الآغاخان للدعم الريفي المساهمة في رعايته التعلّم من الناس المحليين وبناء ذلك العلم في برامجهم حيثما أمكن ذلك، في الوقت الذي يجري فيه تدريبهم على تقنيات وطرائق جديدة.

التمويل الصغير

يعتبر تطور مؤسسات التمويل الصغير، التي كان لها أثرها الخاص على مكانة المرأة، واحداً من أكثر نتائج برنامج الآغاخان للدعم الريفي ديمومة. وبما أن النساء لا يملكن أراضي في هذه المنطقة ولديهن ممتلكاتهنّ الأخرى القليلة، فقد وفّر لهن برنامج الادخار فرصة امتلاك شيءٍ ما خاص بهنّ. وعزّزَ قوتهن بتزويدهن بحساباتهن الخاصة. كما حرّضهنّ للبحث عن وظيفة من أجل زيادة مدخراتهن. وبلغت حصيلة ادخار نساء المناطق الشمالية وشيترال بنهاية 2002 ما يقرب من 121 مليون روبية (أكثر من 2 مليون دولار) من أصل 430 مليون روبية (7,2 مليون دولار) بمجموع مدخرات المنظمات القروية والمنظمات النسائية، وهذا ما برهن على أن باستطاعة الفقراء أن يدخروا إذا ما وجدوا تشجيعاً لفعل ذلك.

وكذلك، فقد منحت المدخرات، التي استُخدمت كودائع موازية للقروض، الفرصة للنساء للحصول على قروض بالدين المؤخّر [أو إلى أجل] . وهكذا، أصبحت المرأة من الأسر الفقيرة هي المستفيدة بشكل خاص من القروض الممنوحة لأغراض الاستهلاك – وذلك يعني، بالطبع، أن الأطفال قد استفادوا من هذه المدخرات أيضاً. وتساعد

قروض الاستهلاك الصغيرة، التي تقدم مقابل "الودائع الموازية الاجتماعية" التي توفرها المنظمات النسائية، حيث يجري تطبيق ضغط الجماعة لضمان إعادة القروض، تساعد في تخفيف أثر التقلبات الفصلية التي تتعرّض لها النساء والأطفال بشكل خاص. فالقرض المتحصّل في الشتاء لزراعة الأرز أو البقوليات قد يساعد في تلبية طلبات الأطفال طوال تلك الفترة وحتى فصل الصيف. ففي الماضي، كان أفراد الأسرة الأكثر ضعفاً غالباً ما يموتون.

وسجّل إدخال العمل المصرفي إلى منظمة القرية، الذي تولى برنامج الآغاخان للدعم الريفي ريادته في شمالي باكستان، نجاحاً مميزاً في منح القرويين، رجالاً ونساءً، إحساساً بالسيطرة على حياتهم. غير أن هذا النظام وصل في العام 2000 إلى مفترق طرق واجه فيه عدداً من الخيارات. وتمثّل أحد الخيارات بالتمسك بدرجة معينة من استقلالية القرية الذاتية التي بنتها على مدى العقود السابقة. لكن الدرب الذي تم اختياره في النهاية تمثّل بإدخال نظام مصارف منظمات القرى في أول مصرف للتمويل الصغير تأسس العام 2002. وبرنامج الآغاخان للدعم الريفي ومؤسسة الآغاخان للتنمية الاقتصادية هما المساهمان الأساسيان فيه، واتُخِذَت العاصمة إسلام أباد مقراً رئيساً له. وصار فقدان أية قرية استقلالها الذاتي يُعوَض باستدامة مالية تمتعت بها العمليات الأكبر حجماً للضمّ والتوسع في الأراضي المنخفضة للبنجاب وكراتشي، إضافة إلى تطوير مهنية النظام المصرفي ومنح الإدارات مرونة أكبر في عمليات تقييم المشاريع والأفراد الراغبين في الحصول على قروض.

ومنذ تأسيسها سنة 2005، جمعت وكالة الآغاخان للتمويل الصغير تحت لوائها أنشطة للتمويل الصغير عمرها أكثر من 25 عاماً، والبرامج والمصارف التي كانت تخضع لإدارة وكالات شقيقة ضمن شبكة الآغاخان للتنمية. وتنشط وكالة الآغاخان للتمويل الصغير (AKAM) اليوم في 13 بلداً ولديها كادر من الموظفين يزيد على 3000 شخص في آسيا الوسطى والشرق الأوسط وأفريقيا.

أما الأهداف التي تقوم عليها الوكالة فهي خفض الفقر وتقليل حالات العطب والضعف للسكان الفقراء وتخفيف آثار الإقصاء الاجتماعي والاقتصادي. كما تهدف أيضاً إلى مساعدة الناس كي يتحوّلوا إلى الاعتماد على الذات ويتعلموا بالنتيجة المهارات

التي يحتاجونها للانتقال إلى الميدان الرئيسي للأسواق المالية. وتتحكم في هذا المسعى مبادئ الاستدامة الطويلة الأمد والفاعلية والانضباط المالي.

لقد ساعدت مؤسسات وكالة الآغاخان للتمويل الصغير العاملة في المناطق الريفية والحضرية على السواء الناس الفقراء من ثقافات وخلفيات متنوعة على زيادة دخولهم وتوسيعها إضافة إلى تحسين نوعية حياتهم. إن وكالة الآغاخان للتمويل الصغير هي وكالة دولية للتنمية غير ربحية ولا طائفية استُحدثت بموجب القانون السويسري ومقرها الرئيسي في جنيف في سويسرا. وتحكمها هيئة مستقلة من المديرين يترأسها الآغاخان.

وحتى العام 2007، قدمت وكالة الآغاخان للتمويل الصغير خدمات لما يزيد على 230,000 مستفيد، وبلغ حجم قروضها ما يزيد على 110 ملايين دولار. والوكالة ملتزمة بتنمية المنتجات الإبداعية المصممة خصيصاً لمصلحة الفقراء، وتعتمد فلسفتها على ضمان وصول الأسر الفقيرة إلى خدمات مالية غير مشروطة. وفي حين نجد أن نسبة كبيرة من قروض وكالة الآغاخان للتمويل الصغير تذهب لأغراض الإنتاج الاقتصادي كالزراعة وتربية الماشية والتجارة والصناعة المحدودة الحجم، إلا أن القروض تتوفر أيضاً للسكن والصحة والتعليم. وحيثما سمحت التشريعات المحلية، فإن الوكالة تقدم خدمات التوفير والودائع ولديها أكثر من 110,000 متعامل بالتوفير.

كما بدأت وكالة الآغاخان للتمويل الصغير مؤخراً بتوفير تغطية للتأمين الصغير في بعض البلدان صُممَت لحماية العائلات من النفقات المرتفعة المتعلقة بالأمراض والحوادث، أو الناجمة عن فقدان ممتلكات أسرية خطيرة كحيوانات المزرعة. ونجد في بعض المؤسسات عملاء لهم وصول أيضاً إلى خدمات تطوير الأعمال ومرافق تحويل الأموال محلياً ودولياً.

نموذج برنامج الآغاخان للدعم الريفي

"التعلم بالعمل" هو شعار برنامج الآغاخان للدعم الريفي. إن أفكار البرنامج قد تأثرت بشدة ببرنامج مطبق في بنغلادش – تجربة كوميللا – وبشتى الحركات التعاونية في أوروبا في القرن التاسع عشر وجنوب آسيا في القرن العشرين. غير أنه يبقى نموذجاً

وليس خطة. فلا يقتصر وجود منظمات القرية على تطبيق المشاريع وتنفيذها فقط، بل هي وسائط للتعبير والجهر بحاجات وتطلعات الناس العاديين. ويجد الطموح لتحسين أحوال الناس صدىً له على المستوى العالمي. غير أن القدرة على ترجمة هذه الفكرة إلى فعل أكثر تعقيداً مما يُظن، وليس أقل السبب في ذلك كون البشر مخلوقات معقدة لها حاجاتها وطموحاتها ووجهات نظرها التنافسية. ويقوم نموذج برنامج الآغاخان للدعم الريفي بتحليل هذه التعقيدات وإدخالها في عملياته من البداية. والمفتاح لذلك هو التنظيم. فبرامج تنمية عدة في أنحاء عدة من العالم تفشل بسبب غياب التنظيم الجيد، وهذا يعني إحجام الناس في جماعة ما عن المساهمة في تنفيذ مشاريع معينة تخصُّ الجماعة نفسها. إن نقطة التحول في برنامج الآغاخان للدعم الريفي هي التنظيم. فنموذج برنامج الآغاخان للدعم الريفي ليس نموذجاً أو مثالاً للاقتداء وإنما إطار عمل للتعلم بالتجربة ضمن نطاق منظم من الأولويات. وهو يبني بناء تصاعدياً من الأسفل دون تقرير مسبق للشكل النهائي للمشروع، الأمر الذي يتيح له المجال للتأقلم مع الظروف السائدة.

إن نجاح برنامج ما يُقاس في جزء منه بمستوى الدعم الذي يأتيه من المتبرّعين الخارجيين. ففي الفترة بين 1982 و2000، كان المتبرّعون الأساسيون هم الحكومات الغربية ووكالاتهم: 34% من التمويل جاء من بريطانيا، و20% من كندا، و16% من هولندا، و8% من النروج. ونما هذا الدعم نمواً عظيماً على مدى أكثر من عقدين من الزمن. ووصلت المساهمات الخارجية (من كندا ومؤسسة فورد بشكل أساسي) في العام 1983 – 1982 إلى ما يقرب من 21% من ميزانية برنامج الآغاخان للدعم الخارجي. وبلغت في العام 2000 ما يساوي 90%.[1] أما خلال فترة 18 عاماً خضعت لتقييم من البنك الدولي، فكانت المساهمات الإسماعيلية عبر مؤسسة الآغاخان، بما فيها فروعها في باكستان وكندا والولايات المتحدة والمملكة المتحدة، قد وصلت إلى أقل من 14%. لكن هذه النسبة تستثني المساهمات الشخصية للآغاخان الذي قدم فيها، ومن موارده الخاصة، طائرتي هليكوبتر مع كامل طاقمهما من أصحاب الخبرة والأجور المرتفعة.

إن نجاح برنامج الآغاخان للدعم الريفي في جذب دعم المانحين الدوليين ليس

1 – المصدر السابق، ص. 96.

مجرد شهادة على إنجازاته في رفع مستويات معيشة قرويي الجبال الباكستانيين. بل إنه اعتراف أيضاً بالطريقة المرنة التي يمكن تعديل النموذج بها ليطبق على البرامج في أي مكانٍ يكون فيه سكان الريف متورطين بالفقر. وكان أول اختبار لتكرار البرنامج – وهو أحد المعايير الهامة بالنسبة للوكالات المانحة – قد حدث عندما طُبِّقَ خارج المناطق الإسماعيلية الأساسية، في مناطق حيث كان من المضمون أن يولّد اسم الآغاخان الدعم له. لقد واجه البرنامج بعض المقاومة في مناطق نَغَر وبَلتِستان ذات الأغلبية الشيعية الإثني عشرية، وبعض المعارضة في شيترال، حيث تواجدت جماعات مختلطة من أهل السنة والشيعة (الإثني عشريين والإسماعيليين). لكن، وبفضل قيادة الآغاخان ومهارات الموظفين التكتيكية، فقد تم التغلب على معظم هذه الممانعة. وبُذِلت جهود خاصة في شيترال للتغلب على المقاومة بعد أن اتخذت هيئة برنامج الآغاخان للدعم الريفي قراراً بتخصيص ثلثي استثمارات البنية التحتية للجماعات غير الإسماعيلية.

غير أن تكرار نموذج برنامج الآغاخان للدعم الريفي امتدّ بعيداً خارج حدود مكان نشأته الأصلية في شمالي الباكستان. وقد ولّد البرنامج ثمانية مشاريع للدعم الريفي على الأقل في باكستان خارج نطاق شبكة الآغاخان للتنمية، بما فيها البرنامج الوطني للدعم الريفي وبرنامج البنجاب للدعم الريفي وبنك كوشَلي ومشروع التنمية الزراعية في شيترال وشركة سَرهَد للدعم الريفي وغازي باروتا تَرَجياتي إيدرا ومنظمات عدة أخرى كانت مسؤولة عن إنشاء حوالي 20,000 منظمة جماعاتية حتى سنة 2000، أي خمسة أضعاف العدد الذي أسسه برنامج الآغاخان للدعم الريفي. كما تأثرت هذه البرامج بصورة مباشرة بمقاربة برنامج الآغاخان للدعم الريفي، وفي حالات عديدة كان يُدار من قبل أفراد كانوا موظفين سابقاً في برنامج الآغاخان للدعم الريفي. وما هو هام في ثقافة التنمية ككل هو "تصدير" برنامج الآغاخان للتنمية الريفية خارج الباكستان إلى الهند وشرق أفريقيا وطجكستان.

برنامج الآغاخان للدعم الريفي في الهند

قدَّم تطبيق نموذج برنامج الآغاخان للدعم الريفي في الهند مجموعة مختلفة كلياً من التحديات. ففي البداية، لم تكن البيئة المادية حيث بدأ برنامج الآغاخان للدعم الريفي

(1) عمله أكثر اختلافاً عن تلك التي للمناطق الشمالية في الباكستان. فبالمقارنة مع مرتفعات قره قورم والأودية الوعرة للهندوكوش، نجد أن سهول غجرات وغاباتها وتلالها تبدو وكأنها من كوكب آخر. وكان قرار إنشاء برنامج في غجرات قد تأثر بالحضور الإسماعيلي هناك، ولو أن ذلك شكّل، بالمصطلحات العملياتية، عاملاً أقل شأناً من ذلك الذي كان في شمالي باكستان. ولم يكن في المناطق الثلاث التي تم اختيارها لتطبيق المشاريع الاستطلاعية جماعات إسماعيلية سوى جونَغاذ، وحتى هؤلاء لم يكونوا الأكثر فقراً من بين مزارعي هذه المنطقة. أما المنطقتان الأخريان المستضيفتان للمشاريع الاستطلاعية فكانتا بهاروش وسورندْرَنَغر. وقد فرضت المناطق الثلاث تحديات بيئية جدّية. وتشتهر منطقة جونَغاذ بأنها حزام الهند في الفول السوداني، حيث إن استغلال المياه الجوفية لري الفول السوداني والقمح وغيرهما من المحاصيل أدى إلى اندفاع مياه البحر إلى باطن الأرض لدرجة أن مياه الشرب صارت تُنقَل إلى المنطقة بالصهاريج. وعلى الرغم من تميز بهاروش بمعدل أمطار سنوي مرتفع يصل إلى 1200 مم، الأمر الذي يوفر إمكانية كفاية الزراعة من المطر، ومن الري في الفصول الجافة، إلا أنها فقيرة جداً ويقطنها عدد كبير من السكان القبليين وتعاني من درجة مرتفعة من الهجرات الموسمية. أما سورندْرَنَغر ذات المعدل المطري الذي لا يتجاوز 450مم، فهي من أكثر مناطق البلاد عُرضة للجفاف. فقد تعرّضت تربتها للاستنزاف نتيجة قطع الغابات والرعي الجائر في حين جعل تخلخل تربتها العالية خزن المياه أمراً مُشكلاً. وإلى جانب الزراعة وأعمال البستنة، فإن تحسين مخازين المياه وتسهيل وصول الناس القبليين إلى الغابة ومنتجاتها كانا من بين الأهداف الأساسية لبرامج المناطق الثلاث.

إن ما أضافه برنامج الآغاخان للدعم الريفي يندرج في معظمه تحت بند "الفكري"؛ إنه "طاقة ناعمة" أكثر منه "أداة مادية": فهو يُعنى بكيفية تنظيم مجتمع ما وإقامة نظام ادخاري، وأين ستقام سدود حجز المياه لأغراض الري وكيفية بنائها، وما هي المحاصيل التي تجد الأسواق لها؟ إن تحدي "الطاقة الناعمة" هو تحدّي الناس – أي ما يتعلق بالمساعدة في تشكيل ما اشتهر بتسمية عمانوئيل كانط له "بخشب الإنسانية المنحني" وتحويله إلى نماذج سلوكية منتجة، حيث يحل الأمل والفرصة محل أعباء الندرة والعمل الشاق وفقدان الأمن والفزع. غير أن برنامج الآغاخان للدعم الريفي لم يهمل

الأداة المعدنية. ففي الهند، نجد أن سدود حجز المياه ذات التقنية البسيطة تشكل أدوات عملية: استخدام الحجر القاسي مع الشبكة المعدنية يوازي في فعاليته الإسمنت المسلح ويخفّض نفقات البناء إلى النصف. وتتضمّن برامج "التقنية البسيطة" الأخرى توفير أنظمة غاز عضوي بسيطة حيثما توفر غاز الميتان الناتج عن السماد الطبيعي للقطعان والذي يتم تحويله إلى غاز للطبخ. لكن اعتبارات الطاقة الناعمة هي صاحبة الأولوية الأسمى.

إن خطة لبناء دورات مياه خارجية في غجرات لا تمنح فوائد لصحة الأسرة والحفاظ عليها فقط، ولكن للتعليم أيضاً لأنه لن يجري منع الفتيات من الحضور إلى المدارس بسبب عدم وجود دورات مياه. ويقوم برنامج الآغاخان للدعم الريفي في الهند بتنظيم ورشات عمل منتظمة لموظفيه حول التوعية الجنسية (الجندر).

ومن التقنيات الأخرى المستخدمة اليوم في الهند الري بالتنقيط، حيث يجري ري النباتات إفرادياً من خلال ثقوب صغيرة في أنابيب بلاستيكية مصغَّرة. ويُعَد هذا النظام اقتصادياً وفعَّالاً وأقلّ هدراً في المناخات الحارة بصورة تفوق كثيراً الأنظمة الأخرى التي تعتمد على الرش بالرذاذ أو الأقنية، باعتبار أن الفقدان بالتبخّر قليل وتتم خدمة النباتات إفرادياً. إن الري بالتنقيط هو شعار ملائم لكل ما هو أفضل في خطط التنمية الريفية. وهو يدور من ناحية حرفية ورمزية حول التدقيق في توزيع المياه، الأكثر أهمية من بين جميع الموارد الطبيعية، واعتماد مبدأ الاستفادة القصوى والهدر بأدنى حد ممكن، وضمان أن كل نقطة ماء تذهب تماماً إلى المكان الذي يحتاجها. ويجري تطبيق نموذج برنامج الآغاخان للدعم الريفي في بلدان أخرى تتواجد فيها مؤسسة الآغاخان: في طجكستان وكينيا منذ تسعينيات القرن العشرين، وفي فترة قريبة في موزامبيق وسورية وجمهورية قرغيزيا، وفي أفغانستان على نطاق واسع، حيث يشمل إجراءات لتوفير بدائل قابلة للحياة لمصادر عيش تعتمد على زراعة مخدرات محرّمة. وفي باكستان، قامت الحكومة بتوسيع تطبيق نموذج برنامج الآغاخان للدعم الريفي ليشمل مناطق في البلاد تقع خارج المناطق الشمالية وشيترال مستفيدة من مساعدة تقنية قدمها برنامج الآغاخان.

لكن، ربما لن يكون برنامج الآغاخان للدعم الريفي قادراً على المدى الطويل على

قلب مد التحضر الذي أنتج الأحياء الفقيرة في مدن مثل كراتشي ومومباي ونيروبي، وذلك بسبب يعود إلى القوى الاقتصادية الضخمة. غير أنها تستطيع النجاح في الحد من أثر هذه القوى، بالنسبة لبعض أكثر السكان الريفيين فقراً على الأقل. وبفتح القنوات أمام وصول الرأسمال إلى المناطق الريفية الداخلية التي لولا ذلك لبقيت مهملة، فإن البرنامج يتيح المجال لبعض الناس للبقاء في الأرياف والاستفادة من الوصول المتحقق من دخول أسواق أكبر، وبالتالي، عالم من التوقعات الإنسانية أشمل وأوسع.

التنمية الاقتصادية AKFED

كما هو الحال مع الخدمات الصحية والخدمات التعليمية العائدتين للشبكة، فإن المؤسسات الربحية في الشبكة وُجِدَت عبر إجراءات اتخذها الآغاخان الثالث لتحسين حال جماعته بتنويع قاعدتها الاقتصادية. ففي العام 1936، أسس شركة اليوبيل للتأمين (JIC) في شرق أفريقيا. وبغض النظر عن اسمها، فقد نفذت عملياً وظيفة مصرف أكثر من كونها شركة – مستشرفة قبل عقود عديدة دور مصارف التمويل الصغير التي تشكل اليوم جزءاً من شبكة الآغاخان للتنمية. ومع أنها كانت تستهدف الأسر ذات الدخل المنخفض والمتوسط الراغبة ببدء أعمال جديدة أو توسيع أخرى قائمة، إلا أنه كان باستطاعة أي شخص الحصول على قرض منها شريطة تقديم كفيلين له عند طلب القرض. وفي العام 1946، تأسست شركة أمانة اليوبيل الماسي للاستثمار (DJIT) لتتبع نهجاً مشابهاً في العمل. ففي البداية، ركّزت على منح قروض لغرض تشييد الأبنية التجارية والسكن، لكنها لم تلبث أن توسّعت بسرعة منطلقة نحو مبادرات أعمال أخرى، بما في ذلك القرطاسية والطباعة والاستيراد والتصدير والنسيج وزراعة القطن. غير أن أكثر مساعي الأعمال نجاحاً كانت جمعيات البناء ورابطات السكن التي تأسست لمساعدة الإسماعيليين من ذوي الدخل المنخفض غير القادرين على تشييد منازلهم الخاصة.

وبعد توليه لسدة الإمامة العام 1957، أمر الأمير كريم آغاخان بإجراء مسح لفاعلية الكلفة لشركات التأمين (JIC, DJIT) وغيرها، وتقدير المدى الذي يمكن أن تصل إليه

إذا ما سُخِّرت في مشاريع تنموية اقتصادية واجتماعية أكثر اتساعاً وشمولية. وتعتبر خدمات الترويج الصناعي (IPS) شركة الرأسمال المغامر الممنوح صلاحية الاستثمار في الشركات المحلية، في الوقت الذي يقوم فيه بإرشاد أصحاب مساعي الأعمال من الإسماعيليين إلى عالم المغامرات الصناعية التي كانوا غير راغبين أو قادرين على القيام بها من تلقاء أنفسهم. وتشكل شركات خدمات الترويج الصناعي اليوم جزءاً من صندوق الآغاخان للتنمية الاقتصادية (AKFED)، وهي الهيئة التي تعمل كذراع للتنمية الاقتصادية لدى الإمامة الإسماعيلية.

وبحلول عهد الاستقلال، أصبح الآغاخان حريصاً على تشجيع الإسماعيليين للانتقال إلى عالم التصنيع.[1] وبتوجيه من الآغاخان، جرت عملية إعادة توضيع للمؤسسات لجعلها أكثر جاذبية للمستثمرين من غير الإسماعيليين بما في ذلك الأفارقة. وبمرور الوقت، توسّع دور خدمات الترويج الصناعي لتنخرط في شراكات مع الأفراد والقطاع العام من أجل الترويج للتنمية عن طريق خلق المقدرة والتوظيف في الأسواق الناشئة. وتضمّنت النشاطات الصناعية المبكرة استيراد قطع التبديل، وتصنيع بعض المواد كالصابون والحقائب والأسلاك الشائكة والجوارب.

وقدمت خدمات الترويج الصناعي في أفريقيا، في الوقت نفسه، لبرنامج الآغاخان الشامل لجعل التنمية الصناعية ذات طابع أهلي، وجعل شركات خدمات الترويج الصناعي المحلية تعمل كمؤسسات وطنية أكثر منها كفروع أفريقية لتكتلات دولية. وكان هدف ذلك تشجيع مساعي الأعمال المحلية الخاصة وتحريض الاقتصادات المحلية على خلق الفرص للتوظيف وتحقيق تنمية مستدامة. وجرى تنويع الهيئات المالية بصورة مشابهة أيضاً. وكان مصيرها قد ارتبط بصورة لا مفر منها بالدروب التي اختارتها تلك الدول بعد الاستقلال. ففي كينيا ذات التوجه نحو اقتصاد السوق، نمت أمانة اليوبيل الماسي للاستثمار وكبرت محققة قوة بعد قوة. وفي العام 1972 فتحت أبوابها أمام الجمهور وسُجلت في بورصة نيروبي.

أما في أوغندا، فقد توقفت أمانة اليوبيل الماسي للاستثمار عن العمل في ظل نظام عيدي أمين. وكان الآغاخان قد اتخذ قراراً، بعد طرد الناس ذوي الأصول الآسيوية

1 – بيتر هِنجِل، ويت ويج (بالألمانية) (مذكرة غير منشورة، جستاد، لا. ت).

العام 1972، بعدم إغلاق الشركة وإنما تركها ترقد بهدوء. واتُبِعَت سياسة مشابهة في تنزانيا في ظل النظام الاشتراكي لجوليوس نيريري. وتحوّلت هذه الشركات مؤخراً إلى مصارف في أوغندا وتنزانيا، لكنها لم تتحول بعد إلى شركات عامة.

ويعمل مصرف الأمانة الماسي – أو ما اشتهر بالاختصار DTB – في كل من كينيا وأوغندا وتنزانيا. ويقدم خدمات تلبي الحاجات الأوسع لشريحتي بائعي التجزئة والمستهلكين في السوق. والمصرف في وضع متوازن، من خلال شبكته الفعّالة والمتطورة، مكّنه من تقديم الخدمة لأقسام متقاطعة عريضة من سكان البلدان الثلاثة. وانسجاماً مع فلسفة شبكة الآغاخان للتنمية، يضع المصرف تأكيداً كبيراً على مسألة أفضل الممارسات. إن سمعة شبكة الآغاخان للتنمية كمؤسسة مستقيمة هي أعظم ما تملك. وتقع سمعة مصرف الأمانة الماسي على كاهل هيئته وموظفيه الذين تمكنوا من المحافظة على صورة المصرف كمؤسسة مهنية ذات مستويات عالية من الخدمة والحكم.[1]

القطاع المالي في الهند وباكستان

شهد التطور المالي في شبه القارة الهندية، حيث كان الإسماعيليون يميلون لأن يكونوا أشد ارتباطاً بجذورهم الريفية، نمواً بطيئاً ربما، في جزء منه، بسبب القلاقل الناجمة عن التقسيم سنة 1947. وجرى إصلاح تعاونيات الادخار التي أسسها الآغاخان الثالث من أجل توسيع دائرة المُقرضين والمُقترضين. وأفضى ذلك بالنتيجة إلى تجميع ضخم للرأسمال الأمر الذي فتح الطريق أمام عمليات مصرفية كاملة النضج مع مطلع القرن الحادي والعشرين عندما تحركت المصارف لتوسيع قاعدتها لتتخطى حدود التمويل الجماعاتي وتكبر لتشمل مؤسسات مالية دولية لها سمعتها الطيبة. ففي العام 2003، تجاوز عدد ما تديره شبكة الآغاخان للتنمية من مصارف التمويل الصغير وبرامج الإقراض الصغير عبر أفريقيا والشرق الأوسط وجنوب آسيا ووسطها الأربعين.

1 – مارتن براوبريدج، "أسباب الأزمة المالية في البنوك المحلية في أفريقيا ومضامين سياسة التقشف"، ورقة مناقشة لمفوضية الأمم المتحدة للتجارة والتنمية UNCTAD، رقم 132 (آذار 1998)، ص. 13.

الترويج السياحي

تُشَكل المشاريع السياحية، بما فيها سلسلة فنادق سيرينا، جزءاً من صندوق الآغاخان للتنمية الاقتصادية. فمنذ انطلاقتها سنة 1984، واستيعابها لخدمات الترويج الصناعي (IPS) وخدمات الترويج السياحي (TPS)، قامت مؤسسة التنمية الاقتصادية بمساهمات فعّالة في مجال تنمية اقتصاديات أفريقيا وآسيا الوسطى وجنوب آسيا. وبالترويج لسياحة السوق الراقية، مع ما يرافقها من استراحات الألعاب في كينيا وتنزانيا وفنادق من الدرجة الأولى في نيروبي ومابوتو وكمبالا وكيغالي وزنجبار وإسلام أباد وكابل، يقوم صندوق الآغاخان للتنمية الاقتصادية بتوفير العملات الأجنبية للاقتصاديات المضيفة ويساهم في مواردها من خلال الضرائب في الوقت الذي يحدّ فيه من الأثر الثقافي للسياحة. إن سياحة السوق الراقية تسبب ضرراً أقل على البيئة من السياحة الجماعية لأن عدد الزوار يكون أقل نسبياً. وللأسباب ذاتها، فقد يكون أثرها الثقافي أقل إشكالية.

ومن خلال المركز القوي الذي يتمتع به صندوق الآغاخان للتنمية الاقتصادية بحق، والذي يعني في الواقع أنه غير مدين بالفضل لا للمصارف ولا لمالكي الأسهم، فإن له حرية تحمّل عبء المخاطرة في الاستثمار في مناطق "لا تستحق" ذلك وبعيدة عن مسار السائح. إن سلسلة فنادق واستراحات ومنتجعات سيرينا في أفغانستان وكينيا وموزامبيق وباكستان وطجكستان وتنزانيا وزنجبار وأوغندا، ومنذ عهد قريب في رواندا، تساهم في الاقتصادات المحلية عبر تدريب كوادر العاملين وتشجيع أو إحياء الحرف اليدوية المحلية التي لها حضورها في التصميمات الداخلية للفنادق.

السياحة وأعمال الصيانة

يعتبر الترويج لسياحة السوق الراقية جزءاً مكملاً لبرامج الصيانة التي تنفذها الشبكة. ويمثل فندق سيرينا في بلدة ستون تاون في زنجبار نموذجاً موضحاً لهذه النقطة. تتصف زنجبار بأنها محطة لها شعبيتها عند الأمريكيين والأستراليين والأوروبيين الذين يصلون إليها بأعداد كبيرة خلال موسم السياحة. والفندق ذو الخمسة نجوم هو جزء

من مشروع مجمع تنموي يربط السياحة بالصيانة الحضرية وإحياء الصناعات الحرفية لزنجبار. والمشروع هو جزء من استراتيجية إعادة توليد لبلدة ستون تاون من تصميم أمانة الآغاخان للثقافة (AKTC) بالتعاون مع المفوضية الأوروبية وسلطة ستون تاون للتنمية وأعمال الصيانة في حكومة زنجبار. وتُعدُّ بلدة ستون تاون واحدة من أقدم المدن الإسلامية في جنوب النصف الغربي من الكرة الأرضية، وهي نتاج لقرون من التجارة في المحيط الهندي. ومن الأمثلة المذهلة لفن عمارتها لدينا الصيدلية القديمة مع سلالمها المزينة بالحديد المشغول بإتقان وشرفاتها ذات الأعمدة المربعة الكلاسيكية والحواجز المخرّمة والمزينة بإفراط بنموذج بريطاني – هندي أبدعه حرفيون من غجرات. ومع أن البناء كان في الأصل مستشفىً بناه رجل الأعمال الإسماعيلي المغامر ثاريا توبان احتفاءً بذكرى اليوبيل الذهبي للملكة فيكتوريا العام 1887، إلا أنه أصبح اليوم مركزاً للثقافة والفنون بعد برنامج صيانة متقنٍ نفذته أمانة الآغاخان للثقافة. ومن أجل إعادة البناء إلى سابق روعته الفيكتورية، عمدت أمانة الآغاخان للثقافة إلى تدريب حرفيين عاملين في إكساء البناء والنقش والأشغال المعدنية، وزيادة مهارات ومعلومات الصنّاع في زنجبار. وتشهد منتجات زنجبار الحرفية اليوم – ومنها الأثاث الخشبي المُصنَّع بتصاميم معاصرة – عملية تصدير إلى أوروبا وأمريكا وأستراليا.

وكانت عملية صيانة الصيدلية القديمة جزءاً من مخطط أشمل هدفه إعادة إنشاء كامل الواجهة المائية، التي أصبحت مليئة بركام مبعثر وأبنية متساقطة وعوائق إسمنتية مشوَّهة إبان العقود التي أعقبت ثورة زنجبار، عندما كان النفوذ السوفييتي في أوجه، وكانت الموارد شحيحة، ولدى الحكومة أولويات أخرى غير صيانة أبنية ارتبطت بالحكم الاستعماري أو العربي – العُماني. ولا يكتفي فندق سيرينا بالمساهمة في المزيد من إجراءات الصيانة من خلال إعادة تدوير أرباحه في شبكة الآغاخان للتنمية؛ بل لديه دور حاذق يتمثل في رفع وعي الزنجباريين ويولد شعور الفخر بمدينتهم بعد أجيال من الإهمال عندما راحت أبنية قديمة تتهاوى وتسقط بانتظام لتحل محلها أخرى جديدة غير مناسبة، وأسقف مزينة لأمكنة عربية تتعرض للخراب بفعل النار المكشوفة التي كان المهاجرون المشردون القادمون من الأرياف يستخدمونها لطهي طعامهم.

استراتيجيات صندوق الآغاخان للتنمية الاقتصادية AKFED

إن صندوق الآغاخان للتنمية الاقتصادية ليس مؤسسة تجارية عادية. إنه يستثمر في أمكنة ذات مخاطر عالية بهدف محدد لقلب دوران الحلزون المتجه نحو الأسفل حيث القلاقل تولّد الفقر والعكس بالعكس. وهو يعمل كعامل جذب للرأسمال من خلال تشجيع المستثمرين الآخرين على السير على خطاه بينما يقوم هو بإعادة استثمار أرباحه في المزيد من أعمال التنمية. ففي أفغانستان، على سبيل المثال، كان للتركيز على العدالة والإنصاف غاية استراتيجية مدمجة تعمل على قلب حركة حلزون السلبيات التي كانت تضرب البلاد، مثل بقية الدول الكثيرة التي مزّقتها الحروب. وإحدى المنح التي يقدمها صندوق الآغاخان للتنمية الاقتصادية مخصصة لمثل هذه الحالات. وكما يوضح بيان مهمة الصندوق، فإنه يقوم "باستثمارات جريئة لكنها محسوبة في حالات تبدو هشة ومعقدة، وغالباً ما يُساعد في إعادة التأهيل وبناء الثقة في اقتصاديات عانت من صراعات أو حروب أهلية". فالصندوق ليس في ميدان الأعمال من أجل تحصيل الأموال فحسب؛ إن أولويته هي بناء الثقة التي تستطيع وحدها توليد الثروة والفرص الاجتماعية للناس الذين يعمل بينهم.

ويعتبر فندق سيرينا في كابل، الذي يمثّل جزيرة من الترف في العاصمة الأفغانية التي مزقتها الحرب وعانى من هجوم إرهابي خطير واحد على الأقل، مثالاً واحداً على التزام صندوق الآغاخان للتنمية الاقتصادية بمستقبل البلاد. والمثال الآخر هو روشان، الشركة الأفغانية لتطوير الاتصالات اللاسلكية، والتي هي شركة للهواتف النقالة وُلدت نتيجة شراكة أقامها الصندوق سنة 2003 مع موناكو تلكوم الدولية (MTI) وMCT، وهو صندوق أمريكي للرأسمال المغامر منذ استملاكه من قبل تيلياسونيرا. وبما أن صندوق الآغاخان يملك 51% من الأسهم، فهو مَن له دور الراعي القيادي. وكان نمو روشان وتطورها ظاهرة بحد ذاتها. فلديها اليوم من المشتركين ما يقرب من المليونين في 180 بلدة ومدينة وتملك حوالي 55% من السوق السريعة النمو. وأصبحت روشان، باستثماراتها التي بلغت 300 مليون دولار حتى اليوم، أكبر مستثمر خاص في البلاد وأكبر شركة متحدة دافعة للضرائب.

ويُطلب من موظفيها في مركز النداء الرئيسي في كابل، حيث المرأة تعمل جنباً إلى جنب مع الرجل (وهي حالة نادرة في هذا المجتمع القائم على التمييز التقليدي)، التحدّث بطلاقة بلغتي الداري والباشتو، وقراءة شاشات حواسيبهم بالإنكليزية. ويقدّم

مركز النداء نموذجاً للثقافة الدولية المُدمجة والمعدلة لتناسب الظروف المحلية. وتقدّم الشركة، مثل منافساتها، حسماً في الأجور للنساء. ونجد في أفغانستان – وخاصة في المناطق الناطقة بلغة الباشتو – أن التفسير المحافظ للتراث الإسلامي يمتزج، لكنه يتعارض أيضاً، مع القواعد القبلية التقليدية المعروفة باسم "بوشتونوالي". وكلتا مجموعتا القواعد تحدّدان الحركة الاجتماعية للمرأة. والهاتف النقال يمكن المرأة من التمتع بقدر من "الحركة الافتراضية" خارج دائرة أفراد أسرتها المباشرين التي يبقى داخلها نساء عديدات. وفي العام 2007 انضمت روشان إلى الحكومة في توفير موارد لبرنامج يدعم حوالي 130 مدرسة ريفية في مقاطعات بدخشان وبغلان وباميان. وقد استفاد أكثر من 60,000 تلميذ و2000 معلم من البرنامج الذي تضمّن تدريباً في الخدمة للمعلمين وتقديم أطقم تعليمية خاصة وكميات من الوسائل التعليمية الجديدة الأخرى. بالإضافة إلى إعادة بناء أو تأهيل 40 مدرسة أخرى تضرّرت بالحرب بمساعدة من روشان.[1] وتتضمّن مبادرات روشان الأكثر إبداعاً استخدام التقنية الطبية المتقدمة بالتعاون مع مستشفى جامعة الآغاخان والمعهد الطبي الفرنسي للأطفال، وهو مستشفى تديره الآن خدمات الآغاخان الصحية. وسيعمل هذا المشروع الرائد على ربط المستشفيات الأفغانية مع أطباء متخصصين في كراتشي ودولٍ غربية، الأمر الذي يجنّب الحاجة لقيام الأفغان بالسفر إلى ما وراء البحار من أجل المعالجة التخصصية – أو الطلب من جراحين أو اختصاصيين مضغوطين في عملهم زيارة أفغانستان مع كوادرهم التطوعية الداعمة تحت رعاية خيرية، كما يحدث اليوم. وستتضمّن الخدمات المقدمة استشارات عبر الفيديو مع مختصين والبث الإلكتروني الفوري لصور ديجيتال وأشعة X وصور الأمواج فوق الصوتية والطبقي – المحوري.

ويملك صندوق الآغاخان للتنمية أسهماً في حوالي 90 شركة في 17 بلداً على مستوى العالم. وتشمل استثماراته مشاريع لا تزال مؤتلفة تحت بند خدمات الترويج الصناعي (IPS) التي تأسست في ستينيات القرن الماضي ومشاريع المغامرة السياحية المجتمعة تحت عنوان خدمات الترويج السياحي (TPS)؛ وفي شركات زراعية كشركة فريغوكن الكينية لتعليب وتجميد اللوبياء وتصديرها إلى الأسواق العالمية، وشركة أقطان العاج

1 – كابل تايمز، 27 آيار 2007.

التي توفر البذار والرأسمال العامل والحلج وخدمات النقل لأكثر من 45000 مزارع صغير في ساحل العاج، إضافة إلى زراعة قصب السكر في بوركينا فاسو، حيث يملك صندوق الآغاخان أسهماً هامة في الخطوط الجوية الوطنية. كما تعمل شركات الترويج الصناعي في تعليب بعض المنتجات كالكاكاو والطحين والبن والإسمنت مستخدمة أكياساً من القنب والبوليبروبولين ومستفيدة من خبرات توفرت في بنغلادش، حيث تملك أسر إسماعيلية عدة مطاحن للقنب.

وتضمَّن نطاق المنتجات التي استثمر فيها صندوق الآغاخان للتنمية الاقتصادية التعليب المموّج المستخدم في تصدير الورود الكينية (وهي اليوم من أكبر صادرات البلاد بعد الشاي)، والقوارير البلاستيكية وأواني قضاء الحاجة وغيرها لساحل العاج وبوركينا فاسو والسنغال، والألبسة المصنعة في كينيا للتصدير إلى أسواق الولايات المتحدة. أما أكبر المشاريع التي استثمر فيها صندوق الآغاخان للتنمية فتضمّنت منشآت عدة للطاقة: محطة توليد باستطاعة 450 ميغاواط تعمل بالغاز الطبيعي في أزيتو في ساحل العاج، ومنشأة تسافو قرب ممباسا التي تضيف 74 ميغاواط إلى الشبكة الكينية وتعمل بالنفط، ومحطة بامير واحد العاملة بالطاقة المائية فوق خوروق بطجكستان، وهي محطة توليد سوفيتية أعيد تأهيلها، حيث توفر اليوم الكهرباء لهذه المنطقة على مدار السنة. والشركة بصدد تجريب عمليات بيع لأفغانستان. وفي أوغندا، انخرط صندوق الآغاخان مع مجموعة سيث ل. ل. سي، شركة الطاقة العالمية بلاكستون، التي هي مجموعة مساهمة خاصة عملاقة تُدير ممتلكات تُقدر بحوالي 31 بليون دولار، لتمويل بناء سد بوجوغالي عند النقطة التي يخرج فيها النيل الأبيض من بحيرة فيكتوريا بكلفة تقديرية تصل إلى 870 مليون دولار. وسيوفر المشروع طاقة حيوية لأوغندا وغربي كينيا. ومع أخذ هذه المخاطر بالاعتبار، فإن شركات كشركة بلاكستون كانت ستكون أقل ميلاً لاستحضار رأسمال أجنبي لولا انخراط صندوق الآغاخان للتنمية في المشروع.

المقدرة الإنسانية والرأسمالية

التنمية تعني بناء المقدرة والخبرات الإنسانية إضافة إلى ما نحتاجه من الرأسمال. ويعتقد الآغاخان أن أفضل طريقة لمعالجة ما يتعرّض له الناس من عمل شاق ومرهق ومرض

وجهل في المناطق التي يعمل فيها صندوق الآغاخان للتنمية تكون بحشد قوة الرأسمال العالمي. لكن من الواجب جعل كل استثمار متوازناً من خلال احترام مُناخ واعتبارات المنفعة الاجتماعية. وتؤيد استراتيجياته استثمارات طويلة الأمد ومواقع عادلة وقوية بحيث يستطيع هو وموظفوه، ومعهم شركاؤهم، اتخاذ مقاربة "السيطرة" في الإدارة. وصندوق الآغاخان ملتزم، باعتباره مستثمراً طويل الأمد، بإحداث مشاريع مستدامة وأعمال في اقتصادات ناشئة، وهو في مركز جيد للعمل بالتعاون مع وكالات شبكة الآغاخان للتنمية الأخرى للترويج لبرامج الشبكة الاجتماعية والإنسانية.

مجموعة نيشن[1] (الأمة)

الجولة الافتتاحية التي قام بها الآغاخان في شرق أفريقيا العام 1958 أقنعته بأن الجيل الناشئ من المتعلمين الأفارقة بحاجة لصحيفة محترمة. وشعر من خلال محادثاته مع السياسيين الأفارقة وقادة الجماعات الإسماعيليين أن الاستقلال آتٍ بصورة لا مفرّ منها وسيكون قبل المدة التي حددها مكتب المستعمرات البريطاني بـ 15 – 10 سنة. فأسس صحيفة نيشن (الأمة) مع المجموعة الإعلامية متخذاً نيروبي قاعدة لها، وهي اليوم الإمبراطورية الإعلامية الرائدة في شرق أفريقيا. وفي العام 1973 طرح الآغاخان 40% من أسهمه في المجموعة الإعلامية للجمهور. ثم طرح مجموعة أخرى العام 1988 مخفضاً حصته إلى 45% من الأسهم. فقد كان الآغاخان عازماً دائماً على جعل الأسهم في متناول الأفارقة: إذ من الضروري ألا يكتفي الأفارقة بقراءة وكتابة صحفه، بل عليهم امتلاكها أيضاً. وفي العام 2005، أصبحت لمجموعة نيشن مصالح إعلامية هامة في كينيا وأوغندا وتنزانيا. وزاد عدد العاملين فيها على ألف شخص.

وقد عكست نوعية صحافة نيشن التزام الآغاخان برفع المقاييس في كامل أقسام الشركة من خلال جذب الصحافيين الموهوبين وتوفير التدريب الداخلي والخارجي. وتلك كانت حالة هيئة التحرير بشكل خاص، حيث رأى منذ وقت مبكر أهمية

1 – التفاصيل التي تلت حول مجموعة نيشن الإعلامية مستقاة بصورة أساسية من تاريخ غير منشور للصحيفة من إعداد جيرالد لوغران وحواشي لجيرالد م. ويلكنسون.

تطوير الصحافة كمهنة تستحق أن تجد رافداً لها مثل بقية المهن. وفي العام 2003، حوّل الآغاخان حصته من الأسهم البالغة 45% وجعل ملكيتها لصندوق الآغاخان للتنمية الاقتصادية.

الثقافة: العمارة والتنمية

تعود أصول جائزة الآغاخان للعمارة (AKAA) إلى أوائل سبعينيات القرن الماضي عندما بدأ الآغاخان الترويج لفكرة العمارة كمحرك للتنمية. والمَعْلَم الهام هنا كان تشييد مستشفى جامعة الآغاخان وكلية الطب ومدرسة التمريض في كراتشي. وكانت الحكومة الباكستانية قد منحت موقعاً رائعاً لحقل أخضر يقع على أطراف المدينة ووهبته لمؤسسة الآغاخان. وبناء على طلب الآغاخان، قام المهندس المعماري وفريقه بزيارة مواقع تاريخية في اسبانيا ومراكش وتونس ومصر وفارس لتقييم أنماط مختلفة من فن العمارة الإسلامية واكتشاف كيفية الجمع بين نوعيات العيش وفن العمارة ودمجها في تصاميم مستشفى الجامعة. وكانت النتيجة ظهور سلسلة من الأبنية توصف بأنها توحي بالمشاعر الإسلامية دون العودة إلى الماضي أو اللجوء إلى أية مدرسة إقليمية أو خاصة بأسرة حاكمة.

وبالمقابلة مع جائزة بريتزكر وغيرها من الجوائز التي تميل إلى الاحتفاء بـ"معماريين - أبطال"، فإن جائزة الآغاخان للعمارة تكرس عناية أكبر بمشاريع الترميم ومخططات الصرف الصحي التي تحسّن البيئة العمرانية من جهة تصميم الأبنية ونوعية عمارتها. وتتضمن شبكة المهنيين الاحترافيين المكلفة بترشيح المشاريع مخططين وعلماء اجتماع ومهندسين معماريين. أما لجنة المحكّمين العليا التي تمنح الجوائز فتشمل مفكرين مميزين ومعماريين ممارسين عديدين. وكانت العملية بحد ذاتها في مثل أهمية النتائج التي تخرج عنها دائماً: يقوم فريق من المهندسين المعماريين المقيمين في جنيف بإجراء التقييمات الأولية. وبعد ذلك تُرسل القائمة المختصرة للمشاريع إلى لجنة محكمين عليا تُعينها اللجنة التوجيهية. ويقوم فريق الجائزة من المعماريين المدربين في جنيف بإعادة تشكيل الأضابير ورسم الخطط بحيث تصبح العملية عادلة بأقصى ما يمكن. أما الدور

الحاسم فيقوم به الخبراء التقنيون الذين يُرسَلون لإجراء عملية استقصاء ودراسة للمشروع المرشح. ولا تقوم لجنة المحكمين العليا المكونة من معماريين وفلاسفة وعلماء اجتماع مميزين بمشاهدة المشاريع في مواقعها، وإنما تطلع بصورة كاملة على تقارير الخبراء التقنيين وعلى التوجيه المُضمَّن في صلاحيات الجوائز المتنوعة.

ومن النتائج الهامة لهذه العملية تلك المتعلقة بنوعية التوثيق وحجم الوثائق. فقد تمّ تدوين مشاريع عدة في رسائل وكتب توضيحية تحتوي على الصور الفوتوغرافية والرسوم العادية والبيانية ومقالات الخبراء ووقائع جلسات الندوات. وبمخاطبة قضايا كالرمزية الثقافية واستراتيجيات الصيانة وتحسين السكن والتنمية الريفية والحضرية والاحتفاظ بالنقاشات المتولدة عنها، قدّمت هذه المطبوعات مساعدة في إنشاء "مجموعة من أدوات الفهم" من أجل "معالجة جميع أنواع المشاكل المتصلة بالتنمية الحديثة وصيانة التراث الثقافي".[1] كما تمّ تدوين نشاطات الجائزة في مجلة ميمار [معمار] وهي مجلة دورية ذات نوعية عالية وصدرت من العام 1981 وحتى 1992. وتم الاحتفاظ بالبيانات القيمة لميمار في شبكة آركو مقرها في كمبريدج ماساتشوستس، وهي قاعدة بيانات الكترونية تعتبر واحدة من أضخم الموارد المعمارية على شبكة الانترنت.

والخاتمة التي يمكن الوصول إليها عبر عملية الجائزة هي أنه ثمة إمكانية ناشئة لعمارة "إسلامية" بصورة أساسية لأنها تخدم الجماعات المسلمة وتستوطن بيئتها المبنية. ويمكن لفن العمارة استلهام الوحي من اللغات المحلية. غير أن هذا الفن ليس "إسلامياً" بالطريقة المحددة بوضوح والتي تتناغم مع التقاليد الكلاسيكية التي يربطها أناس عديدون بالإسلام. لقد وضعت عملية الجائزة بذور التطورات المنخفضة التكاليف كالصرف الصحي أو التطور السكني غير الرسمي في السياق الرئيسي لاهتمامات العمارة.

أمانة الآغاخان للثقافة (AKTC)

ضمَّت جائزة العمارة منذ بداياتها أعمال صيانة الأبنية التاريخية وتطويرها وترميمها وجعلتها جزءاً من رسالتها. لكن، ما إن تبين أن هذه المقاربة غير كافية لوقف تدهور

1 - أنظر مقالة ستيفانو بيانكا في هذا الكتاب.

المعالم البارزة في المدن الإسلامية، حتى أنشأ الآغاخان أمانة الثقافة (AKTC) ببرنامج عمل شامل للحفاظ على المدن التاريخية الإسلامية وصيانتها وإعادة تأهيلها بعد تعرضها لخطر الانهيار أو الاكتساح بالنمو الحضري التوسعي الذي ضرب مدناً عدة في العالم النامي. وأصبح برنامج المدن التاريخية (HCP) الوكالة التنفيذية للأمانة. وتمكن برنامج المدن التاريخية، من خلال فريقه الخاص من المهندسين المعماريين وخبراء الصيانة الحاضرين لرسم الخطط وتنفيذها، من جذب شركاء ممولين هامين عديدين كبرنامج جيتي غرانت (Getty Grant Programme) وصندوق الأوابد العالمية (World Monuments Fund) ومؤسسة فورد (Ford Foundation) ومنظمات المساعدات الثنائية لدول سويسرا والسويد وألمانيا والنروج إضافة إلى البنك الدولي. ومن خلال حصوله على دعم الحكومات وبلديات المدن المحلية، تجاوز برنامج المدن التاريخية الصيانة المادية للأبنية التاريخية. وتعدّى ذلك إلى ضخ حياة جديدة في هذه الأماكن بتزويدها بوظائف جديدة كأن تصبح مراكز ثقافية أو اجتماعية للجماعات المحلية وعامل جذب للسياحة.

وتُعتبر حديقة الأزهر في القاهرة المشروع الأكثر شهرة حتى اليوم لأمانة الآغاخان للثقافة، وهي عبارة عن حديقة عامة أرضها مغطاة بالعشب وشجيرات الأزهار وبحيرات المياه الاصطناعية والمقصورات، تموضعت فوق مكب سابق للنفايات بجوار السور الأيوبي القديم للمدينة. واستغرق إنجاز الحديقة، التي افتُتحت العام 2004، عشرين عاماً – أربعة منها في البناء و16 في التحضيرات ومواجهة التحديات الإدارية والتقنية والخطط.

وعندما بدأت الحفريات الأولى في الموقع من أجل إعادة تمهيده وكشفت جزءاً من سور المدينة الأيوبي القديم، جرى توسيع المشروع ليشمل إعادة تأهيل منطقة الدرب الأحمر المجاورة وترميم المعالم البارزة في تلك الناحية. فتحول المشروع في تلك الفترة من "مجرد حديقة" – وهو طموح ضخم بنفسه – إلى تمرين في التنمية المستدامة قائم على فرضية أنه يجب على المبادرات الاقتصادية والثقافية والبيئية أن تشكل عناصر من استراتيجية متكاملة تهدف إلى تحسين حياة الجماعات.

وكان مشروع الدرب الأحمر، الذي وضعته أمانة الآغاخان للثقافة بتمويل من صندوق التنمية المصري – السويسري ومؤسسة فورد وصندوق الأوابد العالمية والصندوق الاجتماعي للتنمية، قد طوّر استراتيجية طويلة الأمد لحماية الجماعات وتحسين مستويات

معيشتها في وجه تغيرات لا مفرَّ منها ولّدها مشروع الحديقة. وباعتبارها "رئة" القاهرة أو المساحة الخضراء الأولى فيها، تقوم الحديقة بتحويل هادئ لكامل منطقة المدينة القديمة من خلال توليد استثمارات خاصة وعامة. وتُتيح مشاريع الترميم الكثيرة في المنطقة المجال للشباب بتعلم الحرف التقليدية كالنجارة والتحجير. غير أن أمانة الآغاخان للثقافة لا تعتقد أنه من الضروري دائماً إيجاد الوظائف محلياً. ولعل أكثر مبادرات المشروع نجاحاً كانت تأسيس مكتب تشغيل وخدمات لتوفير النصح والإرشاد من أجل تمكين الناس المحليين من إيجاد وظائف خارج المنطقة. كما أُحدثت مبادرة للتمويل الصغير لدعم المشاريع المحلية، ولا سيما تلك التي تديرها المرأة. وساهم المشروع بنشاط في خلق مؤسسات المجتمع المدني مثل رابطة العمل في الدرب الأحمر ومركز تطوير صحة الأسرة.[1]

بالإضافة إلى مشروعَي حديقة الأزهر والدرب الأحمر في القاهرة، فإن المشاريع الأخيرة والحالية التي ترعاها أمانة الآغاخان للثقافة وبرنامج المدن التاريخية تشمل إعادة تأهيل بلدة ستون تاون في زنجبار، وقلاع بلتيت وألتيت وشيرغَر والقرى المحيطة بها في المناطق الشمالية لباكستان، وموستار في البوسنة – الهرسك، وقلعة حلب وقلعة مصياف الإسماعيلية القديمة وقلعة صلاح الدين في سورية، و"حديقة الفردوس" في بابور وترميم أبنية تاريخية وبيوت عدة في كابل بأفغانستان بما في ذلك ضريح تيمور شاه، وترميم الحدائق المحيطة بضريح هُمايون في دلهي. وثمة خطط قائمة لإحداثات في الأحياء الفقيرة والمكتظة المحيطة بمقام الشيخ نظام الدين في دلهي ولحديقة جديدة في حلب. واللائحة الطويلة بالمشاريع الحالية تتضخّم وتطول يوماً بعد يوم.

إن جميع هذه الخطط تقريباً تتجاوز حدود الصيانة من خلال إعادة توليد الحياة الاجتماعية للجماعات التي تتوضّع بينها وضخّ إحساسٍ بالملكية والفخر. وعلى سبيل المثال، فإن ترميم قلعة بلتيت في كريم أباد بشمال باكستان ترافق بخطة تابعتها الجماعات لتحسين البيوت الواقعة تحت أسوارها، وذلك من خلال تزويدهم بتمديدات صحية جديدة وتعليمهم عموماً كيفية ترميم وتأهيل البيوت القديمة المهدمة.

وتساهم مشاريع الترميم التي يقوم بها الآغاخان عبر أمانة الآغاخان للثقافة وبرنامج

1 – أنظر ف. دفتري، إي. فيرنا، ع. نانجي، مح.، الحياة في القاهرة التاريخية: الماضي والحاضر في مدينة إسلامية (لندن، 2010)، ص. 293 – 172 بشكل خاص.

المدن التاريخية في تحوّل كبير في المواقف الثقافية. فالأحياء التقليدية المُحتقرة سابقاً من المدن الإسلامية بدأت "تظهر بمظهر الأناقة". وحتى نظرة النخب الحاكمة في معظم البلدان المسلمة تعرّضت هي الأخرى للتحوّل منذ سبعينيات القرن الماضي عندما ربط المخططون ورجال الإدارة السوق والقصبة بالتخلف. إن أمانة الآغاخان للثقافة تُظهر كيف أن صنفاً جديداً من التأقلم قد أصبح ضرورياً: إذا ما أرادت المدن التاريخية النجاح في البقاء، فعليها أن تكون قادرة على القيام بوظيفة اقتصادية وألا تعتمد على السياحة كوظيفة وحيدة.

التعليم المعماري

لا تكفي الأبنية البارزة ومناطق الصيانة بحد ذاتها، مهما بلغت أهميتها، لتحويل وجهة نظر المعماريين والبيروقراطيين والسياسيين ورجال الأعمال المغامرين والمخططين المسؤولين عن المحافظة على البيئة العمرانية وتوسيعها. ولذلك، وبعد إطلاق الجائزة بفترة قصيرة، أنشأ الآغاخان منحةً لبرنامج مشترك للعمارة الإسلامية في هارفارد ومعهد ماساتشوستس للتكنولوجيا في كمبريدج (MIT). وكان هدفه، كما شرحه في تلك الفترة، تشجيع اعتراف عام بقوة وتنوّع التقاليد المعمارية الإسلامية، لأنه عندما يتم الجمع بين هذه التقاليد وبين تقنيات البناء الحديثة فإن النتيجة ستكون بيئة بناء أكثر اتساقاً وملاءمة. فالهدف إذاً هو تعليم الممارسين والمعلمين من خلال تقديم برامج لدراسات الماجستير المهنية العالية لطلبة سبق أن حصلوا على المؤهلات الأساسية – وبصورة نموذجية لطلبة في منتصف عشرينيات أعمارهم أو بعد ذلك بقليل ممن سبق لهم أن اكتسبوا خبرة سنتين أو ثلاث سنوات في الممارسة العملية لتجارتهم. ولا تزال البرامج – المتضمنة لبرامج دكتوراه في هندسة المناظر وتاريخ العمارة الإسلامية – في طور تحديد حقل الفنون الإسلامية والعمارة على المستوى العالمي. وبالإضافة إلى تأثير هذه البرامج في البيئة العمرانية للبلاد الإسلامية التي تستقبل المهندسين المعماريين العائدين للممارسة، فإنها أصبحت ذات شعبية لدى الطلبة الراغبين بمتابعة مهن ذات صلة بالمتاحف ومعارض الفن في الغرب.

خاتمة: السعي إلى التميّز

يشكل السعي وراء التميّز - الذي يُقاس بمقاييس عالمية - صورة يمكن تمييزها، أو خاصية مُحدِّدَة إلى حد ما، "للعلامة التجارية" الخاصة بالآغاخان. ففي سياق العالم النامي، حيث المعايير غالباً ما تكون متراخية، نجد أن المؤسسات التي تحمل اسمه هي نماذج تُقلّد وأمثلة تُحتذى.

كثيراً ما يعتبر الآغاخان دوره دور المنشّط أو المُحفّز - وهي كلمة يكررها في خطاباته - أكثر منه المؤسس أو المنشئ. فالعديد من البرامج التي تتبناها مؤسساته وتعدلها لتتلاءم مع أهدافها - في الصحة والتعليم والتنمية - ربما وجدت من طبّقها بصورتها الريادية في أماكن أخرى، كما في حالة مشروع كوميللا، أو البرامج المخصصة لتنمية الطفولة المبكرة. غير أن الشيء الذي يميّز مقاربته هو اهتمامه بالتفاصيل وإفراطه في التدقيق أثناء محاورته للخبراء الذين كان يتحداهم دائماً بسبرٍ مفصَّلٍ ومُلِحٍ للوصول إلى معارف ثاقبة ومنظورات جديدة لضمان أن تلك البرامج تُناسب المناخات الاجتماعية التي تعمل فيها شبكة الآغاخان للتنمية.

وكان مدى أنشطة شبكة الآغاخان للتنمية ونطاق التزاماتها قد نما في السنوات الأخيرة وفقاً للقاعدة الأُسّية في الرياضيات. والقائمة بالفعل هي قائمة ضخمة: جامعة آسيا الوسطى التي من المخطط أن يتوزع حرمها الجامعي الجبلي في ثلاثة بلدان، طجكستان وقرغيزيا وكازخستان؛ ومعهدان جديدان، الأول لدراسة الحضارات المسلمة ويرتبط بجامعة الآغاخان في لندن والثاني لدراسة التعددية في أوتاوا؛ ومتحف جديد تماماً في تورنتو ليضم مختلف أنواع مجموعات الفن الإسلامي، بما فيها تلك التي وصلت من أملاك عم الآغاخان، الأمير صدر الدين؛ ومبادرة الموسيقى لآسيا الوسطى بالتعاون مع مشروع طريق الحرير والتي أوحى بها عازف السيلو الأمريكي من أصل صيني، يو يو ما؛ وأكاديميات الآغاخان؛ وجامعة جديدة شمالي كراتشي؛ وصيانة وتجديد مشافي جامعة الآغاخان القائمة حالياً في كراتشي ونيروبي لأن التجهيزات الطبية يجب تبديلها كل عقد من الزمن؛ وحديقة جديدة لمدينة حلب؛ ومدّ عمل برنامج المدن التاريخية ليشمل منطقة نظام الدين في دلهي.

وعندما تولى الآغاخان الحاضر الإمامة الإسماعيلية سنة 1957، كان الإسماعيليون

يتألفون من مجموعات من الجماعات المتباينة المنتشرة في شتى أنحاء العالم، لكنها متحدة في ولائها المشترك لإمامها. ومع إنشاء شبكة الآغاخان للتنمية وإحكام عمل مؤسسات الجماعات، أصبحت الاستمرارية مؤكدة الآن. وثمة إطار عمل منظم تقوم من خلاله مختلف الوكالات المعنية برفاه وتقدم كل من الإسماعيليين والناس الذين يعيشون أو كانوا يعيشون بينهم بالتنسيق فيما بينها. والأكثرية العظمى من المستفيدين من عمل هذه الوكالات اليوم هم من غير الإسماعيليين. إن شبكة الآغاخان للتنمية هي منظمة مرنة وتواصلها الخارجي في توسع دائم يترافق مع انضمام الممولين المساعدين إلى النظام. والهيئة التي تشكل نواته، أي الإمامة الإسماعيلية، أصبحت هي نفسها ذات طابع مؤسساتي متطور.

إن محتوى تراث الإمام الحاضر لا يقل في قيمته عن الكم الضخم لهذا التراث الذي يستحيل تحديده. فالصحة والتعليم والتنمية هي مجرد كلمات أساسية: إنها بالكاد تلمح إلى الحقائق الإنسانية المعقدة – فرحة والدين بشفاء طفلهما من الديزنتريا، والرضا الذي يتأتى من ممارسة العلم والمهارة، وفتح آفاق جديدة، عقلية وبدنية، أصبحت كلها ممكنة من خلال بناء جسر أو شق طريق، والوصول إلى العلم بقوة الكهرباء.

لقد كان للإسماعيليين النزاريين حظ وافر بوجود زعيمين بارزين لهم، جد وحفيد، توليا فيما بينهما قيادة الجماعة لأكثر من 125 سنة، من 1885 وحتى القرن الحادي والعشرين. وقد أثبتا، كل بطريقته المختلفة، نجاحاً باهراً في مواءمة تقليد قديم مع ظروف حديثة. غير أن أياً منهما لن يدعي لنفسه الفضل كله بهذه الإنجازات. وباعتبارهما ينحدران من النبي محمد ويشكلان مستودَعين لنور أو روح علي، الإمام الشيعي الأول، فإنهما ينظران إلى نفسيهما كمجسدين لنموذج في القيادة يعود إلى 14 قرناً. إن علم اللاهوت الباطني الذي يُشَرعِنُ ذلك التقليد قد لا يكون في متناول كل شخص، لكن من الممكن الحكم على قيمته من خلال نتائجه العملية، والوعد الذي يحمله للمستقبل.[1]

1 – لمزيد من التفاصيل حول شبكة الآغاخان للتنمية والتقدم الذي حققه الإسماعيليون النزاريون في ظل إمامة آخر آغاخانين، أنظر م. روثفن (مع جيرارد م. ويلكنسون)، أبناء الزمان: الآغاخان والإسماعيليون (لندن، سيصدر).

9

العناية بالبيئة العمرانية

ستيفانو بيانكا

يتناول هذا الفصل أهمية البيئة العمرانية كمجال لجهود التنمية البشرية الشاملة التي تتبعها شبكة الآغاخان للتنمية (AKDN)، وبشكل خاص أمانة الآغاخان للثقافة (AKTC). ويسعى إلى تسليط الضوء على آلية عمليات معينة لبناء الهوية التي ارتبطت بالبيئة العمرانية، أي كيف يمكن للأبنية أن تصبح كفيلة بالمعنى الأعمق وكيف يمكنها أن تمنح، هي الأخرى، الهوية الثقافية للأفراد والجماعات الذين ساهموا بنشاط في تشكيلها. ويعتبر فهم التكافل بين الصور والرموز المفهومة عقلياً من جهة، وتعابيرها المادية المتنوعة من جهة أخرى، أمراً حاسماً لتقييم وحماية الصفات الجوهرية لتراث ثقافي حي. يضاف إلى ذلك أنه لا يمكن أن ينتهي بأقل من إجراءات تنمية مناسبة قادرة على إحياء القيم المتأصلة في البيئة العمرانية.

مثل هذا الفهم يبدو ملحّاً بشكل خاص فيما يتعلق بالحالة المعقدة الراهنة في العالم الإسلامي، حيث التقاليد الثقافية المتواترة غالباً ما تكون مهددة بتطورات متنافرة مع هذه التقاليد وذات عواقب متفجرة في بعض الأحيان. لكن من المحزن أن الجدل السائد بين الثقافات غالباً ما يزيد من حدتها بدلاً من حل النزاعات وإنهائها، ويوجهها اللجوء إلى نظريات سطحية (كتلك التي نالت الكثير من المناقشات والمتعلقة بـ"صراع الحضارات") التي تسوقها أجندات استقطاب سياسية تبدو كأنها تتجاهل وجود الأبعاد والاهتمامات

الإنسانية الأكثر عمقاً. ولا يُنكر أن الصراع المزعوم لا ينطبق على الهيئات الإثنية والثقافية المعارضة بل على الأيديولوجيات المتعارضة التي يضيق أُفُقها لدرجة يصعب معها موازنتها مع القوى الباطنة الدافعة للثقافات والحضارات.

والنزاعات الأيديولوجية من هذا الصنف ليست ظاهرة جديدة بأي وجه من الوجوه، فنشأة الأصولية الإسلامية إنما جاءت كاستجابة للأيديولوجيات المادية التي لا تقل عدوانية وفُرِضَت على المجتمعات غير الغربية منذ خضوعها للأنظمة الاستعمارية. لقد تسببت الفلسفات الجديدة المتجذّرة في عقيدة "التقدم" العلمانية – بصرف النظر عن مظهرها الماركسي أو الرأسمالي – بفوضى عميقة لما يُسمى بالمجتمعات النامية وولّدت ازدواجية ظاهرة أو كامنة داخل أنظمتها الثقافية. إن عبارة "نامية" بحد ذاتها تتضمّن نوعاً من الغطرسة المسبقة عندما نفترض التفوق المؤكد لنمط واحد محدد من أنماط الحضارة العصرية. وهذه النظرة الضيقة القائمة على التحامل وغياب التسامح، والحوار المثمر يجب استبدالها بمقاربات أكثر توازناً وأكثر تعددية، مع الإقرار بأن الضحايا الحقيقيين لهذه الصراعات الأيديولوجية هم الجماعات غير الغربية الغنية بتقاليدها الثقافية المحلية، باعتبار أنها ستُجْبَرُ بصورة مفاجئة على إظهار ردة فعل على معايير غربية تفرضها ضغوط سياسية واقتصادية.

لهذا السبب بالذات، فإن مفهوم "التنمية" وأجندتها المضمّنة يتطلبان تمحيصاً دقيقاً من جانب منظور كل واحد من المُتَلَقين. من هنا فإن فهم القيم والعقليات والحاجات الأخرى، وحشد الأصول الثقافية المحلية، ووضع الإنجازات التقنية ضمن السياق عبر نماذج معدلة من التدخل، هي تحديات رئيسة لأية منظمة تتعامل مع حفظ التراث وإعادة التأهيل الحضرية في البلدان الإسلامية – أو، حتى في العالم النامي عموماً. ولذلك لم يعد الترويج لطريقة حياة عالمية وحيدة – وغير قابلة للاستدامة بدرجة عالية – تحت راية "الحضارة" هدفاً للتعاون الدولي.

أمانة الآغاخان للثقافة والبيئة العمرانية

لقد أصبح تاريخ البيئة العمرانية وواقعها ومستقبلها في المجتمعات المسلمة موضوعاً رئيسياً لاهتمامات مختلف مؤسسات شبكة الآغاخان للتنمية على مدى العقود الثلاثة

الماضية. وانطلقت عمليات البحث والتقييم المطابقة بمبادرة من صاحب السمو الآغاخان سنة 1978 عبر إنشاء جائزة الآغاخان للعمارة – وهي الجائزة المعمارية الأكثر شهرة في العالم – وبعدها بعام واحد، عبر إحداث منحة أو وقف برنامج الآغاخان للعمارة الإسلامية في هارفارد ومعهد ماساتشوستس للتكنولوجيا مع ما يتصل بهما من برامج تواصلية تغطي العالم الإسلامي، ثم كانت الإضافة الأخيرة (شبكة آرك) القائمة على وسائل متقدمة من الاتصال الإلكتروني. وكان الهدف في كلتا الحالتين ترويجاً ونشراً لمقارباتٍ مناسبةٍ للتخطيط والتصميم في البلدان الإسلامية آخذين بعين الاعتبار الجذور التاريخية والتقاليد المحددة محلياً إضافة إلى الحاجات الناشئة نتيجة عمليات التطور والتحول الحالية.

وتعزّزت هذه الجهود كثيراً مع إنشاء أمانة الآغاخان للثقافة رسمياً سنة 1988 باعتبارها المؤسسة المشرفة العليا للتعامل مع التنمية الثقافية في العالم الإسلامي. وراحت الأمانة تضع البرامج الجديدة تدريجياً كبرنامج المدن التاريخية ومبادرة الموسيقى وبرنامج الإنسانيات وقسم المتاحف، حيث وجدت السبيل بهذا الشكل للوصول إلى مجالات ثقافية أخرى، غير أن العمارة تبقى في القلب من مجال عمل الأمانة – فالبيئة العمرانية بقيت تُفْهَمُ على أنها التعبير الملموس الأكبر والأكمل للثقافة وتفرعاتها الاجتماعية الكثيرة.

لقد أصبح واضحاً منذ السنوات الأولى لجائزة العمارة، ولا سيما مع إنشاء الأمانة، أن العمارة ما كانت لتؤخذ بأبعادها الوظيفية والجمالية فقط، ولكن كقالب، كما كانت عليه، لتنمية إنسانية أشمل – بما في ذلك التطلعات الثقافية والشبكات الاجتماعية والحاجات والفرص الاقتصادية. وقد أُعطيت البيئة العمرانية أبعادها المتعددة، حيث شملت الأبنية التاريخية إلى جانب العمارة الحديثة، والبيوت الخاصة إلى جانب المرافق العامة، والمواقع الحضرية إلى جانب المستوطنات الريفية العشوائية، والمناظر الطبيعية إلى جانب الأماكن العامة المفتوحة. أما بالنسبة لإجراءاتها، فقد تبنت الجائزة دورة السنوات الثلاث للبحث والتقييم والاحتفال ووضعت أهمية خاصة للأثر الذي يتركه المشروع على الجماعات المحلية ذات الصلة. وهكذا، فقد أصبحت قناعة المُستَفيد ورضاه إضافة إلى الاستدامة العملية للمشروع ضمن الاعتبارات الهامة الأخرى لمنح الجائزة.

وكانت هذه الطريقة الشمولية في النظر إلى التخطيط والتصميم والتطبيق قد خضعت للاستقصاء والتثبيت عبر سلسلة من الندوات التي نظمتها اللجنة الموجهة للجائزة أواخر سبعينيات وثمانينيات القرن الماضي بقصد القيام بزيارات ميدانية لاستكشاف الجوانب المختلفة للبيئة العمرانية في العالم الإسلامي وترابطها بقضاياه التنموية الاجتماعية – الاقتصادية الملحّة. وأبدى سمو الآغاخان اهتماماً شخصياً حريصاً في هذه المناقشات التي جمعت نطاقاً دولياً من المفكرين والممارسين والأكاديميين الرواد من مختلف بقاع الأرض شرقاً وغرباً.

ودارت الندوات حول مواضيع كالرمزية الثقافية واستراتيجيات الصيانة أو المحافظة وتحسين السكن والمرافق العامة والتنمية الريفية والحضرية، الخ. وساعدت المطبوعات الناتجة عن هذه الندوات في تأسيس مجموعة هامة من الأدوات الفكرية التي تتناول أنواع المشكلات ذات الصلة بالتنمية الحديثة إلى جانب الحفاظ على التراث الثقافي. وأوجدت الجائزة بمرور السنين شبكة من المفكرين المهتمين، حيث خدم بعضهم كأعضاء في اللجنة التوجيهية أو لجنة المحكمين العليا، وشجّعت نقاشاً ("فسحة للحرية") لم يسبق له نظير في العالم الإسلامي. وأصبحت احتفاليات منح الجائزة، التي تُنظَّم كل ثلاث سنوات في مواقع تاريخية بارزة في العالم الإسلامي بمشاركة القادة السياسيين المحليين، أداة فاعلة في إذاعة الرسالة على المحترفين ومدارس العمارة والمؤسسات الحكومية ووسائط الإعلام المتخصصة. كما نشرت الجائزة مجموعة هامة من الكتب لنشر التوصيات التي يقدمها أعضاء اللجنة التوجيهية ولجنة المحكمين العليا وبثّها، ومشاركة نطاق أوسع من الجمهور بمناقشات ونتائج مختلف الندوات التعليمية.[1]

والدفع الحاسم الذي مُنِحَ لأمانة الآغاخان للثقافة كان في أوائل تسعينيات القرن الماضي عندما قرر الآغاخان الخروج عن نطاق التعرف على مشاريع طرف ثالث وتقييمها والاحتفال بها والانتقال إلى زج الأمانة، في تطبيق فعّال لنطاق من مشاريع الصيانة وإعادة التأهيل الحضرية. وتم القيام بذلك التحرك بهدف تكوين حقيبة من المشاريع التوضيحية في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي تشمل نطاقاً متنوعاً من

1 – أنظر عل سبيل المثال بعضاً من منشورات الجائزة: الحداثة والأمة: العمارة في العالم الإسلامي (لندن، 2001)؛ العمارة والتآلف الموسيقي: البناء في عالم الإسلام اليوم (لندن، 2004)؛ العمارة الاعتراضية (لندن، 2007)، إضافة إلى فيليب جوديديو، تحت مظلة العمارة (ميونيخ، 2007).

المواضيع كصيانة أحد المعالم وإعادة استخدام مُعدَّل وتجديد حضري وتنمية مجتمعية وبناء مقدرة محلية. وكانت وسيلة تحقيق هذا الهدف برنامج المدن التاريخية (HCP) الذي يبنى على جملة من المعارف والارتباطات التي تجمَّعت خلال العقود الأولى من نشاطات الجائزة. وكان برنامج المدن التاريخية، الذي تأسس لأول مرة في العام 1991، قد نما وكَبُر بسرعة ليصبح برنامج الأمانة الرئيسي فيما يتعلق بتوزيع الموارد والأثر المباشر على البيئة العمرانية.

نشاطات برنامج المدن التاريخية

يتبع برنامج المدن التاريخية توجهات الأمانة الإنسانية غير الربحية واللاطائفية في اختيار مشاريعه، لأنه لا يقصر نفسه على مناطق ومواقع يتواجد فيها الإسماعيليون أو يشكلون أكثرية السكان. وإن لبرنامج المدن التاريخية صلاحية العمل في مختلف بلدان العالم الإسلامي؛ ومع ذلك عليه أن يكون انتقائياً في توزيع موارده المحدودة من أجل تجنّب التبديد المفرط والوصول إلى العمق الضروري والكتلة الحاسمة في تعامله مع المواقع والجماعات المُنتقاة.

ومن الواضح أن الحديث عن "العالم الإسلامي" ككل فيه تبسيط يستدعي بعض الحذر. فالبيئة العمرانية للعالم الإسلامي لم تكن أبداً متجانسة كما قد يوحي به هذا المصطلح، بل وهي أقل تجانساً اليوم. فقد كان ثمة تعاطفٌ قويٌ دائمٌ بين التقاليد المعمارية الفردية في الإسلام، حيث كان لبعض الطقوس أو الممارسات الاجتماعية تعابير ثلاثية الأبعاد متصلة معها. وضمن وحدة الروح الجامعة هذه، تواجدت تشكيلة من الثقافات الإقليمية الغنية التي تعكس مُناخات مختلفة ومكوّنات تراثية مختلفة من فترة ما قبل الإسلام وتقاليد بناء محلية خاصة. وثمة عوامل أخرى أحدث عهداً خلقت اختلافات بين الأمم الإسلامية الناشئة حديثاً هي التقسيمات السياسية التي فُرِضَت إبان الفترة الاستعمارية وما بعدها، إضافة إلى التباينات الاقتصادية بين البلدان الغنية (المنتجة للنفط) وأخواتها الفقيرات. والمفارقة هي أن البلدان الغنية هي التي فقدت، خلال عقود، معظم تراثها المعماري نتيجة تنمية مفرطة ومنفلتة. بينما احتفظت معظم

البلدان الفقيرة بثروة من المواقع والمدن التاريخية المهددة، كأبنية، بالتداعي والسقوط الناجم عن الفقر وعن أشكال من القلاقل الاجتماعية والاقتصادية التي جلبت معها مشكلات في العناية والمحافظة على البيئة العمرانية. غير أن المشكلة العامة تبقى متمثلة في كيفية إحياء الهوية الثقافية القائمة على تقاليد محلية حية وقيد النشوء والتطور - سواء عبر إعادة تأهيل المدن التاريخية أو إنشاء نماذج ذات معنى من العِمارة المعاصرة.

وبصرف النظر عن الاختلافات الإقليمية، فإن الحاجة لبرامج الصيانة أو المحافظة وإعادة التأهيل الحضري في جَميع أنحاء العالم الإسلامي تثير الإحباط، واختيار مواقع تحتاج لتدخل برنامج المدن التاريخية يطرح مشكلة ربما لا نستطيع أبداً حلها بطريقة عادلة تماماً. وبالإقرار بهذه المعضلة، كان على البرنامج تبني مقاربة عملية، حيث راح يبني خياراته على عدد من المعايير المصممة لضمان نجاح مستدام للمبادرات الفردية وتمكينها من إحداث أثر مستدام وشرح إمكانية تطبيق المقاربة المُنتقاة وفوائدها. وفضلاً عن زجّ دعم الحكومة المحلية والجماعات المحلية المعنية مباشرة، فإن من الأمور الأساسية المقلقة كان تجاوز الصيانة المادية أو الترميم لإدخال وظائف جديدة للأبنية التاريخية، بمعنى إدخال نشاطات مناسبة يمكنها حقن حياة جديدة في قوقعتها المعمارية، وتوفير وسائلَ لتشغيلٍ وصيانةٍ صحيحين، وتعزيز الشعور بالفخر والإحساس بالملكية لدى السكان المحليين. وهكذا، فإن برامج عمل اجتماعية - اقتصادية ومؤسساتية وتعليمية كانت مُضمَّنة في المشاريع منذ بداياتها الأولى.

أما التوصيف الأولي لمشروع برنامج المدن التاريخية الذي تأسس سنة 1992 فقد تحدّد عبر تنفيذ ثلاثة مشاريع سبق لسمو الآغاخان أن تصوّرها قبل تأسيس البرنامج رسمياً بسنوات، والتي أصبح برنامج المدن التاريخية اليوم الأداة المؤسساتية الملائمة لتنفيذها. وضمّت هذه المشاريع، أولاً، ترميم قلعة بلتيت في الهونزا (واكتمل العام 1996)؛ وثانياً، ترميم الصيدلية القديمة في زنجبار (واكتمل العام 1997)؛ وثالثاً، بناء حديقة الأزهر في القاهرة - وهو مشروع ضخم تأخّر إكماله بسبب الحاجة لبناء مسبق لثلاثة خزانات ضخمة للمياه في الموقع ثم لتعقّد المشروع لاحقاً بسبب التغيير التدريجي الذي طرأ على غرضه ومنهجه، الأمر الذي تمخّض عن تأخر إكمال المشروع حتى سنة 2004.

خلال الطور الأولي من عمل برنامج المدن التاريخية، اقتصرت نشاطاته عموماً

على مشاريع صيانة وإعادة تأهيل كلاسيكية. لكن سرعان ما تم الإقرار بأن المشاريع الفردية كانت بحاجة لأن تكون جزءاً من تخطيط ومبادرات تنموية أشمل وأن تتجذّر في تطلعات الجماعة المحلية. وكان اتباع مقاربة شاملة أمراً جوهرياً لتوفير هداية لنشاطات البناء الجديدة في المناطق التاريخية لتوحيد سياق مشاريع الترميم الفردية، وإدخال وظائف إعادة استخدام معدلة ومناسبة، وتعزيز مشاركة السكان والتزامهم. وجرى النظَر إلى تحريض الجماعة وإيجاد الدافع لديها بشكل خاص على أنه شرط مسبق ضروري لوضع خطط ومبادئ إعادة تأهيل مناسبة، ولإطلاق شرارة العمليات الداخلية التي تمكّن المشاريع من التحوّل إلى مشاريع حية ومنتجة وذات ديمومة بذاتها.

وكانت النتيجة المنطقية للمقاربة الجديدة وضع ترميم الأبنية التاريخية في سياق حضري اجتماعي ومادي متماسك، مع نظرة إلى حشد تجمّع فاعل من أجل إحداث تغيير إيجابي في مواضع ذات حساسية خاصة. وطبقاً لذلك، جرى تصوّر نمط إبداعي تمثّل في مشاريع التطوير المناطقية، التي تبني على مجموعة متنوعة من التخصّصات وتعالج إعادة التأهيل المادية بتفاعل وثيق الصلة بالإمكانية الكامنة للتنمية الاجتماعية - الاقتصادية. وأدى ذلك بالنتيجة إلى توجه البرنامج لاتباع مقاربة متكاملة في الصيانة والتنمية، حيثما كان بإمكان ترميم الأبنية التاريخية أن يكون منتجاً في تفاعله مع التجديد الحضري، وتحسين السكن والبنية التحتية، ومبادرات التنمية الاجتماعية - الاقتصادية، ومؤسسة البناء المحلي، وتنمية المشاريع الصغيرة، وخطط التمويل الصغير، الخ، الأمر الذي يجعل مساعي برنامج المدن التاريخية تتطابق بهذا الشكل مع المجال الأوسع لأهداف شبكة الآغاخان للتنمية.

وكانت التنمية الثقافية المتكاملة (وهي مفهوم يميز مشاريع برنامج المدن التاريخية عن مبادرات الصيانة الكلاسيكية المُتبعة من قبل وكالات أخرى) أول ما نُفّذت في زنجبار وفي وادي الهونزا في شمال باكستان. ففي زنجبار، تمّ وضع ترميم بناء الصيدلية القديم وتحويله إلى مركز ثقافي ضمن إطار خطة العمل الاستراتيجية لمدينة أولد ستون تاون - المدينة التاريخية العالمية الأكثر شهرة في شرق أفريقيا والتي شهدت ذروة أيامها الثقافية في القرن التاسع عشر تحت الحكم العُماني. وجرى تحديد مجالات عمل مُنسَّقة ومتنوعة لمبادرات الصيانة والتنمية. فبالنسبة للواجهة البحرية لبلدة أولد ستون تاون - الأكثر

أهمية من بين هذه المبادرات – تمَّ وضع تصوّر مسبق لأنشطة تخطيط التنظيم وإعادة التنمية في حديقة فُروذاني وفي منطقة الميناء، بالترابط مع ترميم عدد من الأبنية البارزة الأخرى كمقر الجمارك القديم، وتحويل بناء الاتصالات السابق إلى فندق (فندق سيرينا زنجبار حالياً). وترافق تعزيز تمثيل الواجهة البحرية مع تطوير بيوت تقليدية داخل بلدة أولد ستون تاون، وهو ما يشرح كيفية تنفيذ خطة العمل قطعةً قطعة بتطبيق أصناف من التدخل تراوحت بين الصيانة وإعادة البناء النمطية أو سد الثغرات والفجوات بطريقة معدلة وجديدة.

أما وادي الهونزا، المتموضع في سلسلة جبال قره قورم العالية بين الصين وآسيا الوسطى وشبه القارة الهندية، فيمثل تراثاً هاماً من القلاع والقصور والأبنية الدينية والتنظيمات الثقافية المحلية التي لم يصبح الوصول إليها بوسائط النقل الحديثة ممكناً إلا منذ فترة قريبة – مع أنه كان دائماً جزءاً من شبكة طريق الحرير القديم ولعب فيما بعد دوراً في اللعبة الكبرى للفترة الاستعمارية. وكان تنفيذ ترميم قلعة بلتيت في كريم أباد، التي تعود إلى حوالي 700 سنة مضت وتمثل أحد معالم المنطقة، قد جرى مترافقاً مع دعم مادي من قبل الجماعات للمستوطنة التاريخية المتداعية الموجودة إلى الأسفل منها وشهدت إدخال المرافق الصحية الحديثة إليها. وقطعت عملية شرح كيف أن البيوت القديمة يمكن أن تُرمم وتُحسّن للسكان شوطاً بعيداً حتى تمكنت من قلب التوجهات القائمة لهجر القرية التاريخية وبناء منازل حديثة مبعثرة على أرض زراعية ثمينة جداً. ولذلك، لم يكن رفع سوية المستوطنة التاريخية مجرد تمرين في الصيانة وإنما كان خرقاً أساسياً في استراتيجية تخطيط بيئية أشمل كانت ستحافظ على موارد وممتلكات المنطقة وتساعد في تمكين تنمية اقتصادية عقلانية بدلاً من انفلاش حضري غير منضبط.

وكانت النتائج التي تحققت من التعاون الفعّال مع الجماعة في كريم أباد مقنعة بما يكفي لإغراء الجماعات في قرى تاريخية أخرى، مثل غانيش وألتيت، بالدخول في شراكات مشابهة. ولقيت أعمال التخطيط وإعادة التأهيل المستمرة في هذه القرى تعزيزاً لها من رعاية نمو "جمعيات إدارة المدن" المحلية – التي هي محاولة لتشجيع نماذج ذات فاعلية هامة من الإدارة الذاتية وجعل المجموعات المحلية المستهدفة مسؤولة عن إدارة مناطقها. وحفّز الأثر الواضح لهذه المشاريع في الهونزا جماعاتٍ أخرى في أودية

بلتيستان على الانخراط في مشاريع مماثلة أحدثت وعياً جديداً بالممتلكات التراثية في المناطق الشمالية من باكستان.[1] كما استفاد العاملون في برنامج المدن التاريخية، بدورهم، من هذه الخبرات لأنهم مكّنوا البرنامج من فهم وتصور مشاريع للتنمية والصيانة المتكاملة في المناطق الأخرى تعتمد الجماعة أساساً لها. وأول ما جرى تطبيق الدروس المستفادة في مبادرات مشابهة في سمرقند وموستار جرى تنفيذها خلال الأعوام 1998 – 1995 و2004 – 1999 على التوالي.

شكّل مشروع القاهرة المبادرة الأكثر شمولية من بين مبادرات برنامج المدن التاريخية باعتبارها قامت في أكثر مدن الإسلام شهرة ومكانة. وكانت القاهرة قد تأسست العام 969م على أيدي السلالة الفاطمية الحاكمة، ولذلك فهي تحتل مكاناً خاصاً في التاريخ الإسماعيلي مع أنها لم تعد تحتضن أية جماعة إسماعيلية. وكانت أنشطة المشروع قد انطلقت في منتصف تسعينيات القرن الماضي مع تشييد حديقة الأزهر المجاورة لمنطقة الدرب الأحمر على الطرف الشرقي للمدينة التاريخية. ويمكن للمرء القول بأن هذه المبادرة مثّلت على علاتها أول "مشروع ضخم" في بلد عربي يستخدم مشروع إعادة تنمية على نطاق واسع (أي تحويل موقع مهجور ومهمل من 30 هكتاراً إلى حديقة حضرية جديدة) كمحرك لإعادة تأهيل متزايدة وفي العمق للمنطقة التاريخية المتاخمة. إن المجال الشامل هذا، والعناية بالتفاصيل الدقيقة للنسيج التاريخي، هذا ما يميزه عن مشاريع إعادة تنمية أخرى ربما كانت أكثر روعة نُفِّذت في بلدان الخليج، حيث التركيز على معماريين من أصحاب "التواقيع" (أو الشهرة) وحيث البنية الحضرية التاريخية إما مفقودة أو مصيرها إلى الزوال.

وشهد الدرب الأحمر، المعروف بأنه أحد أفقر مناطق القاهرة التاريخية، حالة من التهميش بسبب موقعه على الأطراف بجانب سور المدينة الأيوبي من القرن الثاني عشر، وعلى مسافة من الأسواق التجارية المركزية. وعلى حدوده يقع شريط من الأرض بمساحة 30 هكتاراً كان يستخدم لقرون مكباً للنفايات الصلبة ومخلفات البناء التي تجمعت على مر الزمن في صورة تلال اصطناعية صغيرة. أما كتلة البناء التي يعود

1 – لمزيد من التفاصيل، أنظر ستيفانو بيانكا، محرر، قره قورُم: كنوز مخفية في المناطق الشمالية من باكستان (جنيف وتورين، 2005).

معظمها إلى القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، فإنها في حالة متآكلة جداً بسبب قلة أعمال الصيانة. وعلى الرغم من الهجرة الريفية والتغيرات الديموغرافية التي حدثت أوائل القرن العشرين، إلا أن الدرب الأحمر يحتفظ بنسيج اجتماعي متماسك ومستقر نسبياً، مع وجود أعداد كبيرة من الناس تعيش وتعمل في المكان نفسه ووجود أماكن عامة مكشوفة توفر نقاطاً بؤرية للجماعات نابضة بالحياة. يضاف إلى ذلك أن المنطقة تُبرزُ عدداً كبيراً من الأبنية التاريخية الهامة، منها سور المدينة القديم والعديد من المساجد والأضرحة وأحواض السبيل للشرب والمدارس القرآنية من الفترتين الأيوبية والمملوكية إلى جانب آثار قصر وأماكن سكنية هامة تتراوح تواريخها بين الفترة الفاطمية والقرن التاسع عشر. إن أحد الأمور الجذّابة هو تداخل الأبنية التاريخية مع جماعات مقيمة حيّة لا تزال منغمسة في العديد من الحرف اليدوية – وهذا مزيج سليم يوفر، بالإضافة إلى ذلك، إمكانية سياحية لم يتم استغلالها بعد.

أما التدخلات التي قام بها برنامج المدن التاريخية فتألفت من سلسلة من المشاريع التقدمية المتوالية، والبداية كانت مع عملية التحويل البطولية "الهرقلية" لأراض قاحلة ضخمة محاذية لحدود الدرب الأحمر وقلبها لتصبح حديقة حضرية جذّابة. ويوفر الموقع الآن من أعلى نقاطه منظراً بانورامياً رائعاً من 360 درجة للمعالم التاريخية للقاهرة، من الأهرامات إلى سلسلة منارات المدينة التاريخية، إلى قلعة صلاح الدين وقباب العديد من الأضرحة التاريخية في "مدينة الأموات". وتم استخدام طبوغرافيته الوعرة عن سابق تصميم لتوفير تنوع غني في خبرات المناظر والتنظيم. وجرى شق شارع مركزي لمواجهة منظر القلعة، وزرعت أشجار النخيل على جانبيه تخللتها المقصورات وحددتها العديد من أحواض نوافير المياه. كما يوجد نظام من الممرات المتعرجة التي تمت مواءمتها مع الطبيعة الجبلية للموقع. ومن نقاط الجذب الأخرى مقهىً أقيم على السهل المنخفض الجنوبي (حيث تجاور مقصوراته ومسطباته بحيرة صناعية وبستاناً)، إضافة إلى مطعم فاخر على قمة تله. وكلا المرفقين يولدان دخلاً يستخدم في صيانة متواصلة للحديقة وفي تطويرها.

لقد ساهم تنفيذ مشروع حديقة الأزهر الجديدة في تغيير كامل لصورة هذا الجزء من القاهرة. فالمكان الذي اعتُبر مرة فناءً خلفياً للمدينة القديمة، تحوّل إلى وجهة سفر شعبية يقصدها الزوار من جميع أنحاء القاهرة إضافة إلى الأجانب. و لم يعد الدرب الأحمر

مكاناً يقع على حافة مكبٍ للنفايات بل صار يشرف، بدلاً من ذلك، على حديقة عامة تشبه الجنة ويسهل وصول السكان المقيمين إليها. هذا بالإضافة إلى أن المدينة استعادت مظهرها التاريخي الأصلي باعتبار أن 1,4 كم من سورها الأيوبي من القرن الثاني عشر، الذي سبق له أن اختفى تدريجياً تحت أكوام الأنقاض، أصبح مكشوفاً مرة أخرى بكامل روعته. أما اكتشاف سور المدينة الأيوبي وترميمه المتقدّم مع ما يلحق به من قاعات معارض داخلية وبوابات المدينة القديمة التي أُعيد تركيبها (وتخدم اليوم كمداخل جديدة من الدرب الأحمر إلى حديقة الأزهر) فهي قصة أخرى بذاتها.

وكانت المنازل التي بُنيت خلال القرن أو القرنين الماضيين من جهة المدينة مقابل السور الأيوبي (أو حتى فوقه) وشكّلت جانباً مندمجاً من التاريخ الحضري للقاهرة قد أثارت قضايا خاصة تتصل بالصيانة. وطرأت الحاجة لإجراء مفاوضات مع المجلس المصري الأعلى للآثار قبل الشروع بالترميم، وذلك بسبب الشروع في الهدم النهائي. وفي الحقيقة فإن ثمة قانوناً قديماً للآثار لا يزال يدعو إلى الإبقاء على شريط خالٍ من البناء بعرض 30 متراً من الجهة الداخلية لسور المدينة – وهي مداخلة رئيسية كانت ستؤدي إلى عواقب اجتماعية معادية. ومثل هذا الفعل ما كان سيعزز مكانة ذلك المعلم البارز بل سيعرض بقاءه بالأحرى للخطر عبر عزله عن النسيج الحضري المجاور.

وكانت مبادرات إعادة التأهيل الفيزيولوجية المختلفة في الدرب الأحمر قد انطلقت في العام 1999 واعتُبِرت كجزء من عملية متواصلة وليست بالأحرى كمشروع متناهٍ ومحدود، كما هي الحال مع الحديقة أو السور. أما أساس هذه السلسلة من التدخلات فكان فهماً لبحثٍ وتطبيق على نطاق صغير شمل كامل النسيج الحضري قطعة قطعة، مبتدئين بصف الأبنية الممتدة بجانب السور. وجرت عملية جمع بيانات خاصة بالحالة المادية للأبنية إضافة إلى معلومات حول الظروف المعيشية للسكان وما يتطلعون إليه. ثم تمّ تطبيق نطاق واسع من التدخلات المفصّلة على قياس كل حالة وتراوحت بين الترميم العلمي للأوابد الرئيسية ومشاريع الإصلاحات الإسعافية للمساكن وسد الثغرات والفجوات النمطي إضافة إلى إصلاح البنية التحتية وتحسين الأماكن العامة المكشوفة. وتمّ في العام 2005 – 2004 البدء بتطبيق مخطط واسع النطاق للتحسين السكني (اشتمل على برنامج للتمويل الصغير) شارك فيه السكان المحليون. وحظي بناء سكني ضخم

بترميم شامل، يقع في المنطقة الممتدة بجانب السور ويعود إلى أواخر القرن التاسع عشر وكان على وشك السقوط، وهو يُستخدم اليوم كمكاتب للمشاريع الموحدة وكمركز مجتمعي يجد فيه سكان الدرب الأحمر مكاناً لتنظيم المناسبات الاجتماعية والحصول على الاستشارة والتدريب.

وباستصلاح تراث الدرب الأحمر المعماري، اندرج مجمعان معلمان، مسجد خيربك ومسجد أم السلطان شعبان، في هذه العملية وخضعا للترميم. وأصبحت البيوت التاريخية والغرف المدرسية والملحقات الأخرى المرتبطة بها تُستخدم اليوم لأغراض تتصل بالجماعة في مجالات الصحة والتعليم وتعزيز المهارات وإدارة القروض الصغيرة وتوفير مأوى للمنظمات غير الحكومية المحدثة مؤخراً. إنها نقاط بؤرية لمدىً أشمل من مبادرات التنمية الاجتماعية – الاقتصادية التي فُهِمَت على أنها جزء مكمل في عملية إعادة التأهيل الطويلة المدى وتوفر للسكان المقيمين العديد من الفرص الجديدة لتحسين حياتهم المعيشية. أما الإضافة الأخيرة على نشاطات برنامج المدن التاريخية في القاهرة فهي ما يُسمى بمجمع بلازا الحضري، وهو قيد الإنشاء اليوم بجانب الحد الشمالي للموقع. إن مجمع بلازا الحضري سيؤدي مستقبلاً وظيفة مجمع متعدد الأغراض يمزج بين الثقافة والأعمال التجارية والتسلية، ويضم فسحات سماوية داخلية ومسطبات. كما أنه سيوفر مدخلاً كبيراً آخر إلى الحديقة وسيُبرز متحفاً ومركزاً للمعارض من أجل تعريف الزوار بتاريخ القاهرة الإسلامية وبالمكتشفات الآثارية التي أنجزت بموازاة السور التاريخي.[1]

وفي حين لا يزال الوقت مبكراً جداً لتقييم نهائي لفوائد أعمال برنامج المدن التاريخية في القاهرة، إلا أنه يمكن القول بأن حديقة الأزهر، بما فيها مرافقها الفخمة، قد دخلت برغبة قلوب الشرائح المتنوعة لسكان القاهرة – والتعبير المادي لذلك هو دخل مادي أكبر مما هو متوقع من بيع تذاكر الدخول ومن المطاعم. وبموجب اتفاقٍ مع محافظة القاهرة، فإن الدخول المالية الناجمة عن تشغيل الحديقة ومجمع بلازا الحضري

1 – لمزيد من التفاصيل، أنظر ستيفانو بيانكا وفيليب جوديديو، محر.، إعادة إحياء مدينة تاريخية (جنيف وتورين، 2004)، إضافة إلى المطبوعة الداخلية لبرنامج المدن التاريخية حول الدرب الأحمر. أنظر أيضاً ف. دفتري وإي. فيرنيا و ع. نانجي، محر.، الحياة في القاهرة التاريخية: الماضي والحاضر في مدينة إسلامية (لندن، 2010)، ص. 293 – 171.

سوف تستخدم في تعزيز وتجميل إضافي للحديقة والمناطق المجاورة في الدرب الأحمر، وهذا يعني توفير تمويل مالي متقاطع لمخططات تجميلية ذات مردود ربحي أقل. إن رفع السوية البيئية للدرب الأحمر، الذي ابتدأته مشاريع الحديقة والسور، تطلق العنان لمرونة داخلية يجب أن تجتذب استثمارات القطاع الخاص إلى تلك الناحية خلال فترة قريبة، الأمر الذي سيوفر زخماً أعظم لعملية إعادة التأهيل الحضرية المستمرة وجعلها تعتمد أسس استدامة ذاتية أكبر. ولتسهيل هذه العملية، يقوم فريق أمانة الآغاخان للثقافة بالمساهمة بالمبادئ العامة المرشدة للتخطيط وبالمساعدة التقنية في تطوير مشاريع فردية والمراسلة مع السلطات المحلية.

لقد تم وصف مبادرات برنامج المدن التاريخية في القاهرة باستفاضة كبيرة هنا لأنها توفر أفضل مثال حول كيفية قيام نطاق واسع من الأنشطة التنموية الربحية الموحّدة – التي تعكس بمجموعها الحقائق القائمة على الأرض وليس تلك المشتقة من مخططات نظرية مسبقة التصور – بتوليد زخم قوي لتغيير إيجابي. وبتبنيها مسار حياة خاصة بها، تصبح هذه المبادرات قادرة على الانتشار والامتداد إلى مناطق حضرية أرحب. إن هذه المقاربة "النواة" المتواضعة والطموحة هي التي استخدمها البرنامج لإنتاج مخططات لإعادة تنشيط حضرية في مدن العالم الإسلامي التاريخية المتنوعة. وتطبق المبادرات الجديدة في المدن القديمة لحلب (منذ 2001) وكابل وهرات (منذ 2003) ولاهور مع مبادرات أخرى متواصلة في دلهي إضافة إلى مواقع تاريخية متنوعة أخرى في مالي.

ففي حلب، أضاف تعزيز الأماكن العامة المكشوفة حول القلعة – التي تشكل من ناحية جدلية أكثر الأبنية التاريخية الدفاعية كمالاً في إنجازها واستمراريتها – بعداً حضرياً إلى مشاريع المحافظة المطبقة في القلاع السورية الثلاث (حلب ومصياف وصلاح الدين) التي انتهى منها برنامج المدن التاريخية في وقت سابق. ويشكل تحسين هذه المساحة المدنية الهامة مشروعاً آخر من "مشاريع تنمية المنطقة" الرئيسة التي ستساعد في إعادة تنشيط وسط حلب التاريخي وجعله أكثر جاذبية لكل من السكان المقيمين والزوار على حد سواء.[1] وفي كابل، جرت إعادة تأهيل منطقة كاملة من المدينة التاريخية

1 – لمزيد من التفاصيل، أنظر س. بيانكا، مح.، سورية: قلاع العصر الوسيط بين الشرق والغرب (جنيف وتورين، 2007).

الباقية، لكنها متضررة كثيراً، بتعاون وثيق مع سكانها، وعملية ترميم في الوقت نفسه لحديقة بابور – الإمبراطور المغولي الأول – باعتبارها مكاناً مدنياً عاماً. يضاف إلى ذلك أن ترميم ضريح تيمور شاه قد تم في سياق مخطط التنظيم والتخطيط الأشمل لترصيف نهر كابل والأسواق المركزية. إن هذه المشاريع، ومعها ما يطابقها من مبادرات إعادة تأهيل حضرية في مركز مدينة هرات، توضح كيف يمكن الحفاظ على التراث الثقافي في حالات ما بعد الصراع الصعبة في آسيا الوسطى. وكذلك، فإن أعمال ترميم حدائق ضريح همايون في دلهي تقدم عرضاً إضافياً لما التزم به البرنامج تجاه فن العمارة المغولي، وثمة مجال جديد من مبادرات المحافظة والتنمية تجري متابعتها في منطقة نظام الدين المجاورة. وقام البرنامج، عقب ذلك، بتوسيع نطاق عمله بالانخراط في مشاريع صيانة وإعادة تأهيل حضرية في موبتي وجِنَّة كالتزام طويل الأمد بالحفاظ على فن العمارة الطينية المميز في مالي، إحدى مناطق الثقافة الإسلامية الهامة في شبه الصحراء الأفريقية.

لزوم البيئة العمرانية ومعناها في السياق الإسلامي

بدلاً من تقديم المزيد من التفاصيل حول برنامج المدن التاريخية (وقد تمت تغطيته بمطبوعات أخرى)، ترمي الصفحات التالية إلى إلقاء بعض الضوء على الأساس المنطقي العميق الذي تقوم عليه نشاطات البرنامج. إذ لا يمكن لأية محاولة لتطبيق استراتيجيات إعادة التأهيل الحضرية تجنُّب الاستفهام المتعلق بعناية الناس واهتمامهم ببقاء تراثهم الثقافي والمعماري. وبعبارات أخرى: هل عمليات المحافظة وإعادة الإحياء هي مجرد مفاهيم من باب الحنين إلى الماضي (أو، ربما ما هو أسوأ، مفاهيم نخبوية) تفرضان على السكان المحليين الذين يرغبون بظروف حياة أفضل و"تنمية" أكثر حداثة، مهما كانت التفاسير الممنوحة لهذه التعابير؟ هل للتراث الثقافي دور يلعبه في المستقبل، أم أن المحافظة هي مجرد محاولة لتجميد الماضي؟ أليس هناك من أمل لإصلاح الانشقاق الظاهر بين المحافظة والتنمية الحديثة؟

تقتضي الإجابة على هذه الأسئلة الإشارة إلى اعتبارات ذات طبيعة فلسفية أو سيكولوجية تتناول أسلوب التفاعل بين البشر وبين بيئتهم المبنية. ويتضمّن ذلك تجاوز

الصفات المادية أو الوظيفية المحضة للبنية الفيزيولوجية، خاصة أن الناس لا يتصوّرون ما يحيط بهم ببساطة بمصطلحات نفعية، وإنما، بل وبشدة أكبر، بطرق متخيلة، أي من خلال رموز ونماذج أصلية مرئية. وهكذا، فإن طرح صورة ذات معنى عن الحقيقة وما يطابقها من "إحساس بالمكان" عبر وسائل معمارية يعتبر أمراً أساسياً لضمان الرفاه الفردي والجمعي لمستخدمي الفضاءات المصنوعة من قبل الإنسان. وبدوره، فإن ما يحدد موقف المستخدم تجاه بيئته العمرانية هو الاستيعاب العقلي (وتفسير) صفات الموقع المفترض التي تستثير فيه صدىً عاطفياً وروحياً، وتجعله بهذا الشكل يعلق قيماً وأحكاماً على ما يبدو أنه بُنيات وأشكال مادية "محايدة".

وما كان يحرّض الناس في المجتمعات التقليدية، سواء المجتمعات الأوروبية من العصور الوسطى أو الثقافات الشرقية من فترة ما قبل الحداثة، ويدفعهم في أفعالهم البيئية هو الدافع للتوفيق بين الصور المثالية التي جسَّدت معتقداتهم والهوية الجمعية. ولولا مثل هذه الرؤى لما قُدِّرَ للكنائس المسيحية ولا لتلال المعابد الهندوسية والبوذية ولا لمجمعات الماضي الرحبة والمخططة بعناية أن تكون قد شُيِّدت أبداً. وما كانت الوسائط التي استخدمها الإنسان لتحقيق عالم ثقافي كلي سوى قدراته الفنية وتمكنه من إدراك صور النظام الروحاني العالي وتحويلها إلى شيء ملموس. وفي حين نجد الحيوانات مقيدة بنوع من التفاعل "الآلي"، أي بتفاعل داخلي مع منبتها الطبيعي مُقرر سلفاً بجملتها العصبية، إلا أن البشر يملكون، عبر أدوات الثقافة، إمكانية إدراك عوالم مختلفة. فالبشر مسلحون بمخيلة مبدعة – وهي الموهبة التي مكّنتهم، عبر القرون، من دمج وبناء الحقائق الطبيعية والميتافيزيقية وتشكيل أماكن الإلهام والأبنية والأعمال الفنية التي تتجاوز السلع المادية المجردة وتتخطاها.

إن ما يدعم دافع الإنسان لمنح صورة لرؤاه الأكثر رفعة هو البحث الإنساني الأبدي عن "المعنى"، أي الحاجة لتعزيز الحياة الأرضية المؤقتة بإيجاد صلة لها بالموارد الأزلية التي تفيض منها. وبعبارات محددة، فإن ذلك يشمل كلاً من إدراك القيم الروحية عبر الملاءمة بين المقدرات الفكرية والحدسية، إضافة إلى ترجمة تلك القيم إلى صور وممارسات محسوسة للحياة اليومية. إن إضفاء المعنى على ما يبدعه الإنسان هو ما يمكن اعتباره حافزاً أساسياً لأي تدخل إنساني في البيئة، سواء أكان ذلك عبر المعماريين

أو الحرفيين أو حتى البنائين المجهولين. فتجسيد المعنى في مكان أو بنية معينة هو ما يحدد شروط استجابة الإنسان لها، حيث تزوده بتأكيد لهويته وتمكنه من إعادة إنتاجها ومنحها تنوعاً عبر العديد من تعابير الثقافة الإنسانية الأخرى.

إن تبادل الأخذ والعطاء الإيجابي عبر الأجيال هذا هو ما ساهم في بناء جوهر الحضارات الغابرة، أو وحدتها الداخلية وتماسكها الخارجي، حيث تضع جذور الإنسان في نماذج ثقافية ذات معنى. وفيما يتعلق بالبُنى الحضرية، فقد أنتجت التوازن الفريد بين الحرية والنظام الذي هو من خصائص المدن التاريخية في مناطق عدة. إن مصطلح genius loci (أو طبيعة المكان)، باعتباره إطاراً لإنتاج ثقافي تعددي إلا أنه متسق، يلخص بأفضل ما يكون الصفات الناشئة عن مثل هذه العمليات التفاعلية.

إن عدم تبصُّر الحداثة بتلك الحقائق الواقعية التي تسمو فوق حقائق المادة والاقتصاد جعل وصولها إلى المعاني محدوداً جداً، وأوهن القدرة على إنتاج بيئات عمرانية يمكنها التعبير عن صفات أكثر رسوخاً من مجرد قوة اقتصادية أو أصالة غريبة الأطوار أو زيٍّ لا يعيش طويلاً. يُضاف إلى ذلك، أنها دفعت بالكثير من المحترفين، سواء أكانوا مؤرخين أو معماريين أو إداريين، إلى تجاهل أو إساءة تفسير وراثة تقاليد ثقافية أكثر كمالاً لا تزال باقية في العصر الحاضر. ومن ناحية الإدراك الحدسي، ربما لا يزال الكثيرون يشعرون بالحضور الباطني للأبعاد المفقودة لكينونتنا الخاصة في المصنوعات اليدوية للماضي. ومع ذلك، فإن الإجماع السائد هو أن التعابير الثقافية التقليدية لم تعد تمثّل حقيقة حيّة ولا تُجسّد قيماً إنسانية جوهرية قابلة للانتعاش من الداخل. وتميل إلى أن تُفْهَم، بدلاً من ذلك، كزخارف بصورة أوراق نباتية ميتة أو كلُقى أثرية من الزمن الغابر لا معنى لها ولا تستحق أكثر من الاهتمام العلمي في أحسن الأحوال.

إن إفراغ البيئة العمرانية من قيمها العميقة وصفاتها التواصلية أحدث بالنتيجة فجوة بين التقليد والحداثة، وسار شوطاً بعيداً في تعطيل أنظمة التنظيم وإعادة الإنتاج الذاتية للثقافات التقليدية، الأمر الذي يمنع وجود استمرارية باطنية. قد يجادل أحدهم بأن السلامة العضوية للتقاليد الثقافية الحية تعرّضت للتمزيق وأن موتها أفسح المجال لنشأة رؤيتين مستورتين بصورة متساوية: رؤية التراث المتحجر وتلك الخيالية التي للعالم الجديد الشجاع. وبنتيجة ذلك، ظهر انقسام بين مفاهيم "المحافظة" التي تحنّ إلى

الماضي وبين "التنمية" المستقبلية ساهم في عزلهما كمقاربتين متضادتين تماماً. وبينما تبدوان وكأنهما تقفان على طرفي نقيض، إلا أنهما تعانيان معاً من نوع واحد من العقم بسبب عدم استجابتهما للحاجات الإنسانية الحيوية. وفي الحقيقة، فإن أكثر الأسس المنطقية للتخطيط العمراني تقدماً وأكثر محاولات المحافظة الآثارية استغراقاً للجهد إنما تمثّل وجهي قطعة النقود – حيث إن خاصيتهما المشتركة هي عجزهما عن تجسيد حضور محقق للآمال ونابض بالحياة يعمل كصلة وصل مرنة بين الماضي والمستقبل.[1]

وتبرز الحاجة في هذا السياق لبيان أن صفة "التاريخية" – المستخدمة بصورة تتفق مع العُرف لتبرير المحافظة أو الصيانة – تتوافق مع النموذج المُستحدَث في أوروبا القرن التاسع عشر، ولا يجب النظر إليها كممثلة لصفة بحد ذاتها. إن مفهوم التاريخ بحد ذاته في المعنى الحديث هو شكل علماني لمفهوم الزمن الخطي الموجود في مختلف التقاليد الدينية ومنها الإيسكاتولوجيا (أو العلوم الأُخروية) المسيحية. وبحلول العلم والتكنولوجيا في القرنين التاسع عشر والعشرين بدرجة معينة محل الدين، كما يبدو، ظهر مفهوم اليوتوبيا الواقعية الذي حل محل أسطورة الخلاص المسيحية، مترافقاً برؤية عن تقدم لانهائي من صنع الإنسان.[2] إن القيم الثقافية الصادقة – وهذا ينطبق على جميع الثقافات من فترة ما قبل الحداثة في كل أنحاء العالم – لا تعتمد على التصنيفات التاريخية للزمن الحاضر. بل هي تتشكّل (وتتجدّد باستمرار) بممارسة التقليد كنظام حي قادر على الإنتاج الثقافي والإبداع الإضافي والتكامل الخلاّق للمؤثرات الخارجية المستدمجة بذاتها.

1 – يقدم جورج شتاينر في كتابه الحضور الحقيقي (شيكاغو، 1989) نبذة رائعة عن الفرق بين "الحقائق الأولية" و"الحقائق الثانوية" واصفاً كيف أن "الحقائق الثانوية" واشتقاقاتها قد أغرقت الحضارة الحديثة بحيث غابت عنها الحقائق والخبرات الأصلية.

2 – كتب أوكتافيو باز في كتابه نقاط الالتقاء (نيويورك، 1987)، ص. 122 – 121، يقول: "الزمن الحديث هو وليد الزمن المسيحي. الوليد والنفي: إنه زمن لا ينعكس يتبع خطاً مستقيماً، لكنه بدون بداية ولن تكون له نهاية؛ إنه غير مخلوق ولن يتعرض للتدمير. وليست النفس الساقطة نصيره الفعّال، بل التطور النشوئي للأجناس البشرية، واسمها الحقيقي هو التاريخ. والحداثة تقوم على مفارقة ذات وجهين: فمن جهة، فإن المعنى لا يستوطن لا في الماضي ولا في الأبدية، بل في المستقبل، ولذلك يُعرف التاريخ بأنه التقدم. ومن جهة ثانية، ليس للزمن أساس في الرسالات الإلهية أو المبادئ الثابتة، ونحن نتصوّرها كعملية تنفي ذاتها باستمرار وهكذا فهي تحول نفسها... أو بالأحرى إن زماننا يفتقر إلى الجوهر، وما هو أكثر، فإن فعله هو محط انتقاد من قبل أي شيء جوهري. وهكذا، تأخذ الثورة مكان التجديد والإصلاح... والتكنولوجيا تبتدئ كنفي لصورة العالم وتنتهي كصورة لتدمير العالم".

ومن الممكن مقارنة الأداء الداخلي للتقاليد الثقافية بتلك التي للأنظمة الخليوية العضوية، التي يمكن التنبؤ بحياتها على أساس من عملية الخلق الذاتي (auto - poïesis) الدائمة، الأمر الذي يعكس مصطلحاً أساسياً يُستخدم في البحث البيولوجي الحديث.[1] والأساس الذي يقوم عليه الخلق الذاتي (auto - poïesis) هو بُنية يقوم كل جزء منها (أو كل خلية بمفردها) بعكس صورة الكل الأكبر، ولذلك فإن لديها مقدرة البناء الداخلي للنمو المستقل والتجدد الذاتيين. وتعمل الأنظمة الثقافية الحية بطرق مشابهة، حيث تتكل على تحوّل مستمر ومتسق من دون أي تغيير في مبادئها الأساسية. ومن أجل بقاء التقليد الثقافي قادراً على تجديد نفسه مع المحافظة على صفاته الأساسية، عليه العودة باستمرار إلى مبادئ ونماذج روحية أصلية ثابتة وخارج حدود الزمان، في الوقت الذي يوائم فيه تعابيره المتنوّعة بالمقيدات المادية العرضية كحاجات وظروف التغيير. ووفقاً لمحددات حالات الإنسان (conditio humana)، فإن الأشكال المادية المتبلورة لا يمكنها أبداً استنزاف المعنى الجوهري بالكامل للصور المدمجة في هذه الأشكال طالما أن القيم الميتافيزيقية الساكنة في الرموز والنماذج الأصلية هي في النهاية خارج نطاق التعبير الرسمي. ومع ذلك، فمن ظاهر التناقض أنها تعتمد على التخيّل عبر الفنون، لأنه لا يمكن اختبارها ومشاركتها إلا من خلال وسيط ذي أشكال محددة تناسب الحواس الإنسانية – وفوق ذلك كله تتناسب مع إحساس الإنسان الفطري بالجمال باعتباره مؤشراً على الحقيقة الروحانية.[2]

فمن أجل بقاء تقليد ما حيّاً وخلاّقاً ومنتجاً، يجب أن يُطبّق عليه شرطان. الأول، وجوب تقدير قيمة مبادئه الباطنة واختبارها كحقيقة واقعة ذات معنى؛ والثاني، وجوب امتصاصها وتمثُّلها والعمل بها على أيدي أفراد أو مجموعة اجتماعية متماسكة ومتميّزة

1 – أنظر فريتجوف كابرا، شبكة الحياة (لندن، 1996)، والكتاب الأحدث، الارتباطات الخفية (لندن، 2003) – وهي مصادر توفر مقدمة مدهشة لمقاربات علوم ما بعد الحداثة وتوضح كيفية تعزيز المفاهيم العلمية الناشئة للفلسفات ووجهات النظر العالمية الخالدة من فترة ما قبل الحداثة. ومما هو هام في هذا المقام حالة التوازي بين الأنظمة الخلوية المتولدة والمتجددة ذاتياً وذات الطبيعة العضوية وبين ما يطابقها من أنظمة اجتماعية.

2 – ثمة عرض مستفيض حول التقليد وقيمه الخالدة ذو صلة بالسياق الإسلامي نجده في الأعمال الشاملة لرينيه غونون وفريثجوف شون وتيتوس بوركهارد وسيد حسين نصر. أنظر على سبيل المثال، ت. بوركهارد، مرآة العقل: مقالات حول العلم التقليدي والفن المقدس (كمبريدج، 1987).

تتولى إدارة شؤون أرضها الخاصة – فهي عملية ستعني بصورة آلية تقريباً تحقيق أمرين معاً، خلق وحدة باطنية قوية والحصول على نتائج مادية ثقافية غنية ومتنوعة. عندئذ، ستظهر البيئة العمرانية كتعبير مفعَم بالحياة لهوية تشاركية، وستوفر نموذجاً للفعل الفردي والجمعي المتسق. وبالفعل، فإن مظاهر التقليد تبثُّ إحساساً خاصاً بالـ"كمال" أو الشمولية لا يمكن توليده بصورة مصطنعة، لأنه يجب أن ينمو عضوياً من الداخل، أي من بذور روحانية تترعرع في الحقل الثقافي.[1] وهكذا، فإن التقليد يعوّل على التطبيق اليومي أو شبه الطقسي لنماذج المواقف الأصلية على مستوى الجذور؛ وهو سوف يهلك (أو ينحطّ إلى بناء نظري عقيم) عندما تُصاب الارتباطات العاطفية المشتركة مع مصادر الحقيقة الروحية والهوية بالضعف، وعندما تتعرّض سلسلة الإنتاج والإرسال المتصلة للتقطيع.

إن البيئة العمرانية الموروثة للمجتمعات الإسلامية من فترة ما قبل المرحلة الصناعية هي، وكما بقيت حتى اليوم في مدن تاريخية عدة وعدد لا يحصى من المستوطنات الريفية شهادة قوية، خصوصاً على المبادئ العامة للتقليد التي جرى تلخيصها أعلاه، وثمة أسباب عدة لذلك؛ الأول هو أن الإسلام دين شجَّعَ، منذ بداياته، نظاماً اجتماعياً ومدنياً متماسكاً.[2] ولإخراج هذا الأمر إلى حيز الواقع اتكل على روابط اجتماعية قوية موروثة من المجتمعات القبلية القديمة، فعزّزها وتجاوزها بإحلال الرابط الديني محلها. وقد نجح الإسلام، من خلال عقيدته في التوحيد، في جمع الاهتمامات الروحية والدنيوية معاً وتعزيز نماذج قوية من الحياة اليومية وأشكال من السلوك مثبتة في الممارسات الدينية. وقد حظيت ترجمة منطقية متماسكة لمثل هذه المواقف الجمعية المتجذرة عميقاً في البنية المادية للبيئة العمرانية بتسهيلات من حقيقة أن أصحاب الحرف اليدوية والبنائين كانوا جزءاً أو حلقة في سلسلة التقليد. ولدى هؤلاء وعي بالعلم أو حدس بمعنى الأشكال العمرانية والزخرفية، إضافة إلى إنشائهم للغة مرئية تبدو وكأنها كانت مفهومة من قبل المجتمع ككل. لقد عمل التقليد الإسلامي على دمج المعماريين وأصحاب الحرف بصورة كاملة في المجتمع ونادراً ما برزوا كـ"أفراد". وبالمقابل، فإن معظم الناس كانوا

1 – كريستوفر ألكسندر في كتابه **الطريقة الخالدة في البناء** (نيويورك، 1979) يتحدث بطريقة اضطرارية حول الإحساس "بالكلية" الذي نصل إليه عبر الأشكال التقليدية في الإنتاج المعماري.

2 – أنظر على سبيل المثال، لويس غاردي، **المدينة الإسلامية** (باريس، 1954).

يعرفون كيف يبنون ويزيّنون بيوتهم وفقاً لتقاليدهم الأهلية.

المفهوم الإسلامي الآخر الذي ساهم في تشكيل المواقف تجاه البيئة العمرانية هو فكرة كون الإنسان خليفة الله بين خلقه والقيّم عليهم، وفقاً لما ورد في القرآن بوضوح. إن فكرة المسؤولية والرعاية للطبيعة – المورد الأساسي للبيئة العمرانية – إذاً هي شيء موروث في الدين. ثم إن الطبيعة، وكما تكرر التأكيد عليها في السور القرآنية، ليست شيئاً "ميتاً" ولا مجرد سلعة، وإنما هي موكلة بالحضور الإلهي كما تنزَّل عبر الآيات والرموز المرئية. وما هو مُضمَّن في هذا المفهوم القائل بأن الإنسان هو خليفة الله على الأرض، هو فكرة أن عليه تجنّب زعم قدرة الله الواحد لنفسه وكذلك محاولة الطموح لأن يصبح سيد نفسه. واقترن ذلك بالإقرار بأن الوجود الأرضي هو وجود نسبي وعرضي، بينما الخلود والمطلق فلا يوجدان إلا مع الله وحده – وهذا موقف قطع شوطاً بعيداً في منعه التفكيرَ الخياليَّ والافتراضات المتعجرفة حول ما يصنعه الإنسان في مساعيه ومنشآته ومؤسساته. فالدنيا، كما عبر عنها مرة عالم الدين والفيلسوف الغزالي، خان المسافرين يلتقي فيها المسافرون أثناء رحلتهم الأرضية.

وقد جرى التعبير عن بعض المفاهيم الكوزمولوجية الأساسية للإسلام بنموذج أصلي من لغة قوية متخيّلة وفرت الإلهام لتشكيل البيئة العمرانية التقليدية وللطريقة التي فُهِمَت بها وعاشوها. وربما كانت صورة جنة الفردوس الأكثر خصباً من بين مثل هذه الرؤى التي يمكن عكسها في مرآة بيئة من صنع الإنسان. إنها تُقيم، وهي التي أثيرت بطريقة زاهية في سور قرآنية عدة، ارتباطاً وثيقاً بين التجربة الروحية وتلك الحسية. يُضاف إلى ذلك، أن جنة الفردوس تعمل على تعزيز وصياغة وتغيير هيئة مورد طبيعي قائم – الواحة – يعتبر السبيل الوحيد للبقاء في بيئة صحراوية. وفضلاً عن كونه عنصر متعة وإغاثة، يقوم الماء بدور خاص باعتباره رمزاً لحياة سرمدية نظيفة. فمن خلال طقس الطهارة، يكتسب الماء وظيفة دينية تعمل على تجديد حالة طهارة الإنسان الأزلية التي تمكنه، أثناء الصلاة، من التواصل مع الله. وهكذا، أصبحت قنوات المياه والنوافير مظاهر حاضرة أبداً في منظر المدينة الإسلامية، سواء داخل المساجد والقصور والبيوت الخاصة أو في الأماكن العامة المكشوفة. وكثيراً ما يجري دمجها في فناءات حدائق مغلقة توفّر كوناً صغيراً من صنع الإنسان يعكس الكون الأكبر داخل حدوده المُقيَّدة.

ونستطيع القول بأن وجود الماء في الأماكن المبنية يؤكد كليّة وجود الإلهي المفترض في كل مكان من العالم المادي - وهو مبدأ موجود أيضاً في فكرة أن وجود المقدس لا يقتصر على أماكن العبادة الرسمية، باستثناء الحرم المركزي للكعبة في مكة، حيث تلتقي جميع الصلوات من أنحاء العالم كافة في توجّهها نحو القبلة. إن فعل التوجه البسيط إلى الله بعد القيام بالطهارة يمكن أن يحوّل أي موقع معيَّن إلى مكان للصلاة. وهكذا، وبسبب الحضور المُلازم أو المتأصل للعنصر الإلهي، فإن العالم بأسره هو موقع مقدس في حالة كمون.

وكان لهذا الفهم الخاص بملازمة وجود الإلهي في كل الوجود وتأصله نتائج هامة بالنسبة للطريقة التي اتُبعت في هيكلة البيئة العمرانية ولوظائفها وكيفية اختبارها من قِبل أولئك المستخدمين لها. فالمساجد، على سبيل المثال، ليست مختصة من بين النسيج الحضري عموماً باعتبارها أماكن مقدسة معزولة، كما هي الحالة مع الكثير من الكنائس أو المعابد. إنه يجري النظر إليها كأماكن اجتماعات تُتيح المجال للعديد من الوظائف الأخرى إلى جانب الصلاة، فتميل بهذا الشكل لأن تكون مُضمَّنة ومندمجة فيزيولوجياً في مجمّعات ضخمة من الأسواق والمدارس والحمامات والخانات، مكوّنة نسقاً متعدد الوظائف من المرافق العامة التي تتحكم فيها شروط قانونية لوقف شرعي. وكذلك، فإن باحات المرافق العامة الكبيرة توفر نظاماً متماسكاً من الساحات المشتركة المكشوفة والمندمجة في قلب المدينة.

أما البيوت الخاصة فقد مُنحت، بالمقابل، صفة قدسية تفوق في العادة ما نجده في الثقافات الأخرى. فالنظرة إليها هي نظرة إلى الحرم الخاص بحياة عائلية حميمة، وفيها تأكيد خاص على وضع الستائر على القسم المخصّص للحريم. وكان ذلك في مصلحة الاستخدام الكلي للفناء المغلق الذي يزوّد الأماكن الداخلية المحمية وذات الاحتواء الذاتي بحاجاتها عموماً، بالصورة التي يتمثّل فيها في معظم نماذج فن العمارة الإسلامي. وتلعب الشروط المناخية دوراً في تفضيل شكل الأبنية المنطوية على ذاتها. ونتج عن ذلك استخدام الباحات الداخلية المركزية التي تزوّد البناء بالضوء والهواء، وهو ما يعزز الاستقلالية الذاتية لكل وحدة سكنية ويمكّن البيوت الفردية من التلاحم حائطاً لحائط في كتلة متشابكة تشكل مكونات متفرعة ومتماسكة من النسيج الحضري. وقد

سمح مبدأ البناء هذا بأن تصبح مورفولوجيا المدن الإسلامية الحضرية التقليدية متجانسة ومضغوطة إلى حدٍ كبير. ضمن هذا النسيج الحضري المكثّف، تصبح حماية النطاق الخاص ممكنة عبر سيطرة حذرة على المداخل ودروب الوصول، وعلى العتبات المميزة بوضوح بين الأماكن العامة والخاصة.[1]

ولقيت البيئة العمرانية الإسلامية التقليدية مزيداً من التماسك والانسجام بفضل استخدام لغة فنية مشتركة في التزيين المعماري لكلا صنفي الأبنية: الدينية والمدنية. فمن خلال تركيزه على الخطّ والنقوش الهندسية والأرابيسك، حقق الفن الإسلامي نطاقاً واسعاً من التطبيق مكّنه من الاندماج بسهولة بالأبنية الصلدة للعمارة. ونجد النماذج النقشية تغطي واجهات الجدران الواسعة وتزين إطارات الأبواب والنوافذ البارزة إضافة إلى ملئها للتجويفات الداخلية للقباب ونتوءات الأعمدة وأقواس الزُّفر [الخشبية أو الحجرية الاستنادية] ، الأمر الذي يسهل عملية الانتقال من المكونات المعمارية المربعة إلى تلك الكروية. أما المُقرنصات، التي هي شكل فريد من الديكورات المعمارية الإسلامية، فتُمثّل تداخلاً بارزاً ثلاثي الأبعاد للأنظمة الهندسية – وخارج نطاق ذلك، مثالاً تأملياً للمبادئ المكملة لعملية التميز والدمج التي تعمل ضمن نماذج معقدة من نظام الخلق والإبداع. وتقوم الديكورات المعمارية في حالات عديدة بتغليف الأجزاء البنيوية لبناء ما مثل نسيج جميل، حيث تحجب الصفة المادية وتحوّلها إلى لغز محيِّر شامخ من الحقيقة السامية. مثل هذه الغايات تتطابق مع فلسفة الحياة الإسلامية التقليدية التي تهدف إلى تحويل العالم المادي لجعله شفافاً لإشعاعات الحقيقة العليا.

التوفيق بين التقليد والحداثة

تضمنت الفقرات السابقة إشارات إلى نمط النزاعات التي يمكن أن توجد بين أساليب التنمية الحديثة والبيئة العمرانية للجماعات المحلية. وفي حين أننا لسنا بصدد إطالة الكلام هنا عن الأثر التاريخي للحضارة الغربية الحديثة على المجتمعات التقليدية في

1 – لمزيد من التحليل البنيوي، أنظر ستيفانو بيانكا، الصيغة الحضرية في العالم العربي: الماضي والحاضر (لندن ونيويورك، 2000).

العالم الإسلامي، إلا أنه من الواجب تذكُّر أن الإحساس بالضغوط بدأ خلال الفترة الاستعمارية وتكثَّف في النصف الثاني من القرن العشرين عندما بدأت دول إسلامية جديدة بالظهور نتيجة تقسيمات سياسية خلقتها القوى الاستعمارية. وفي الحقيقة، فإن تبعية اقتصادية وثقافية متزايدة كثيراً ما أعقبت الاستقلال السياسي، باعتبار أن هذه الدول واجهت تحديات مزدوجة وأحياناً متناقضة: فمن جهة، كان عليها أن تجاهد في سبيل فوائد وفرص التقدم المادي المتوفر جرّاء الاختراعات في مجال العلوم والتكنولوجيا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، ومن جهة أخرى، العمل على حماية هويتها الثقافية التقليدية وتقويتها ضد تأثير الأيديولوجيات العلمانية الداعمة منجزات التقدم التكنولوجي المتعددة.

ولا نجد في عالم الإسلام اليوم أيَّ مسعىً تنموي جدي يمكنه تجاهل هذه المعضلة الأساسية التي هي من صميم السياق الجيوسياسي الحالي. والتحدّي شاق بشكل خاص بسبب المضامين الفكرية لمفهوم الـ"تقدم". فمنذ عصر النهضة، استحوذت على الحضارة الأوروبية جوانب الحياة القياسية والعقلانية والمادية مع استبعاد الأبعاد الأخرى. وبلغت هذه الحركة ذروتها بحركة الفلسفة الواقعية التي أطلقت بدورها التطور المستقل والطليق للعلوم والتكنولوجيا الحديثة، حيث تخلّصت بهذا الشكل من وجهة النظر التقليدية لكونٍ متكاملٍ و"حيّ". وتتباهى الحضارة الحديثة باعتمادها الأحادي الجانب على العقل، لكن المفارقة هي أنه كلما زاد قيامها بذلك أصبحت باضطراد ضحية للقوى اللاعقلانية التي تستطيع التحكم بمجرى التاريخ. وحدث في عملية التسويغ هذه، أن المراجع الثقافية الدائمة شهدت عملية إفناء مضطردة انتهت، بالنتيجة، بفقدان الطاقة الروحية القادرة على شدِّ جميع تعابير الحياة المادية معاً، الأمر الذي أدى إلى التفكك التدريجي للقيم وإلى عجز مطابق في المعنى.[1] إن التوسع في مثل هذا النمط من التقدم لم يكن ليتحقق إلا على حساب العمق الثقافي والهوية والتماسك.

1 – عاين كتاب أوروبيون عديدون هذه العملية باعتبارها المرض الرئيس للعالم الحديث الوليد أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين. أنظر، من بين كتابات أخرى، رينيه غونون، **سيادة السمة الكمية في الزمن** (باريس، 1945)، أو هيرمان بروش في روايته، **السائرون في نومهم** (نيويورك، 1947). وكلا العملين سارا شوطاً بعيداً في تعرية أوهام وهواجس القرنين التاسع عشر والعشرين.

وفي هذه الأيام، تتعرّض التقاليد الثقافية المحلية، بما تبقى منها، لانتشار العولمة المدفوع بالتكنولوجيا الحديثة. فهي محكومة، كما يبدو، إما بالعثور على طريقها الخاص للتجدد أو الزوال؛ أما تجميد تعابير الماضي الثقافية بقصد حمايتها والحفاظ عليها، فإنه ليس بالحل لهذا المأزق. قد لا نستطيع استنساخ بُنى تقليدية عدة حرفياً، أي بالشكل الخارجي الذي كانت قد تبلورت به في الماضي، ولا حتى الصيانة الآثارية للبيئة العمرانية التاريخية تعتبر حلاً قابلاً للحياة، باستثناء حالة وجود عدد محدود من الأوابد الفردية.

غير أن هذا الأمر يجب ألا يعني ضمناً أن البديل الوحيد يكون باستبدال التعابير الثقافية المحلية بأخرى أجنبية مستوردة تقوم على نماذج ومواقف ثقافية غربية. ويتمثّل المظهر الخادع للأيديولوجيات القياسية الحديثة للتنمية بالاعتقاد بأنه يجب على الحداثة الانطلاق دائماً من خلال عملية استبدال شاملة ومفاجئة لنماذج اجتماعية وثقافية تقليدية يُفترض أن تكون مهجورة أو مهملة، بغض النظر عن مَلَكاتها الموروثة في التكيّف والمرونة، والتي أثبتت نفسها عبر قرون من التطور الناجح. أما المحدثون المتشبثون بآرائهم فهم عاجزون عن تصور أشكال من التبادل الثقافي البارع أو تحوّل تطوري قائم على قيم ومبادئ أهلية – فقط لأن انحيازهم الفلسفي يوقعهم في شرك دوامة الدفاع عن النفس فلا يستطيعون تخليص أنفسهم منها. وطبقاً لذلك، تلجأ نماذج تنمية حديثة كثيرة بصورة آلية إلى تداخلات راديكالية تتضمّن تدمير الأنظمة التقليدية والاستبدال الآلي للعناصر القائمة، بدلاً من تقوية جذور الثقافات الأهلية القائمة، التي يمكن مساعدتها في الحقيقة كي تزدهر بصورة مستقلة من جديد.

وكي تبقى صادقة مع نفسها، كان على الثقافات المحلية اتباع قدرها ونظامها المبني بها، أو ما يُعرف بـ entelechy. ومع ذلك، يجب ألاّ تعتبر متحجرة أو غير مرنة – فذلك حكم مرتبط بانحياز عصري لثورات مفاجئة ودائمة يجري ربطها بسهولة بـ"التقدم". فالتبادل الثقافي والتحوّل والتجديد كانت دائماً جزءاً أساسياً وطبيعياً من التقاليد الناشئة. لكن، ومن أجل الوصول إلى تناسخ حقيقي، يحتاج التغيير لأن يعيد تفسير القيم والمبادئ الروحية الهادية لأية ثقافة مطروحة، ولأن يرسو في نماذج اجتماعية

وثقافية مستقرة وذات معنى. عندها فقط تستطيع أية بُنىً مُدْخَلة حديثاً أن تستجيب لتطلعات الناس المادية والعاطفية والروحية؛ عندها فقط سيصبح التغيير مستداماً من خلال الالتزام الجمعي للأفراد المعنيين؛ عندها فقط سيكون بالإمكان امتصاص وتمثُّل أية تأثيرات خارجية بطريقة إبداعية. فالقضية الأساسية إذاً هي في ضبط وتعديل قوى التغيير، أي تمكين المجتمع من اتباع نمط من التنمية التي تستطيع هي نفسها ضبطه بطريقة تبني على موارده الداخلية. وهذا يعني بوضوح استخدام أشكال الكوامن الثقافية كافة في الكونشرتو بدلاً من تأكيد جوانب مادية معزولة واستبعاد بقية الوظائف والحاجات الإنسانية الأخرى.

لقد أوضح القسم السابق بجلاء كيف أن الثقافة تعمل، بصورها العديدة – المخلدة عبر الزمان – كقالب ومستودع للمعاني في آن، وأننا نستطيع رؤية ذلك كأقوى محرّض لبني البشر كي يصبحوا منتجين ويحققوا التماسك الاجتماعي. لذلك، يمكن تلخيص ما سبق بالقول إنه لا يمكن لأي مشروع تنموي يريد تحقيق الإمكانات الإنسانية إلى أقصى درجة أن يستغني عن الثقافةأو، بكلمات أخرى، يجب منع الثقافة والتنمية من التحول بالمطلق إلى قوى مُفرِّقة أو متضادة. فكما أن التنمية لا يمكن امتصاصها فكرياً أو اجتماعياً أو أن تصبح فعَّالة حقاً من غير أن تكون جزءاً من الثقافة، كذلك الأمر بالنسبة للثقافة التي لا يمكن أن تبقى خلاّقة ومبدعة إذا ما جرت معاملتها كإضافة سطحية إلى المساعي التنموية الفردية.

فالسؤال الأساس إذاً هو كيف يمكن تحقيق تكامل قابل للحياة لكلتا القوتين على أساس من "التنمية الثقافية" الصحيحة – أو بالأحرى استعادتها بطريقة واعية، باعتبار أنها كانت من خصال الحضارات الغابرة. فتأليف تركيب قابل للحياة ليس مجرد مسألة وساطة بين الموارد الثقافية التقليدية والأدوات التكنولوجية الحديثة، وإنما بجعلها متفاعلة فيما بينها ومُعززة بطريقة متبادلة. ويثير ذلك قضية كيف يمكن جعل الأدوات والإجراءات الحديثة منقادة للحاجات الإنسانية الأكثر اتساعاً بدلاً من إخضاعها الناس للتكنولوجيا وتعريضهم لضغوط أيديولوجية واقتصادية مرافقة. والمسألة هنا لها صلة بالتناغم والانسجام، ويمكن حلها فقط عندما يجري تعديل أدوات التنمية الحديثة

وملاءمتها بحيث تخفف الاشتباكات الكامنة وتتجنب كبت الثقافات الأهلية.[1]

الخطوة الأولى باتجاه تعزيز التناغم والانسجام تكون بالكشف عن التقييدات والتحامل الأيديولوجي المستور لما يُزعم بأنه مفاهيم تنمية حديثة محايدة – كعملية الاقتران غير المفندة لأشكال التنمية الصناعية الجديدة بالتقدم الاجتماعي وبالاعتقاد بقدرة العلم والتكنولوجيا على النجاح بحد ذاتهما في خلق "جنة على الأرض". ومنذ القرن التاسع عشر، أنشأ الفلاسفة الواقعيون من أصحاب الأيديولوجيات الداعمة للحضارة الغربية أسطورتهم الأصولية الخاصة. فقد عجلوا استبعاد أو مهاجمة الأساس الروحي للتقاليد الدينية، إلا أنهم مكثوا، وبصورة مثيرة للاستغراب، غير مدركين عقائدهم شبه الدينية الخاصة وحماسهم الدعويّ الذي كثيراً ما وجد دفعاً من أجندات تجارية وليس بالأحرى بسبب اهتمامات إنسانية حقيقية. ولذلك، ومن أجل تجنب تحويلات بالجملة يكمن فيها الضرر، فإن حل ألغاز الافتراضات الأيديولوجية "لحقائب" التنمية الحديثة المركبة، وإبراز العناصر المتناقضة وتكييفها أو إعادة تشكيل مكوناتها المطابقة إنما هي مسألة تتطلّب قدراً هاماً من الكد والاجتهاد.

وبالتوازي مع الانتشار المتأني لنماذج التنمية الأجنبية أو استخلاص تلك العناصر المنسجمة مع التقاليد الأهلية فيها، لا بُدَّ من تحديد الوكلاء الأساسيين ومختلف الأمور الكامنة للثقافة المعنية وتقويتها وتنميتها من أجل تمكينها من الاستجابة للشروط الخارجية المتغيرة. إن تحديد نقاط القوة الداخلية والمرونة الثقافية لمجتمع ما تعني أن هذا المجتمع قادر على امتصاص أثر الثقافات الخارجية بطريقة خلاّقة – وأنها بالأحرى لن تصيبه بحالة من الشلل. وقد تؤدي العملية المتزامنة للتفكيك والتركيب، بالنتيجة، إلى شكل ما من أشكال التطعيم "العضوي"، حيث يجري خفض فرص الرفض إلى أدنى مستوى ويُسمح بأشكال جديدة من التقاليد الهجينة بالظهور.

---

1 – نكاد لا نجد ضرورة لذكر الردود العنيفة التي يمكن أن تحدث عند قيام المجتمعات التقليدية المكبوتة (أو المدافعين عنها) بالانتقام من فرض عملية استغراب عدوانية من خلال تحويل أدوات الحداثة ذاتها ضد تلك المؤسسات والأفراد أو الرموز الممثلة "للمعتدي". ويبين جون غراي في كتابه **الفجر الزائف: أوهام الرأسمالية العالمية** (لندن، 2002)، أن "نمو المعرفة العلمية والخبرات لم ينتج نقاط التقاء للقيم أو حضارة عالمية. إنه، بدلاً من ذلك، يتفاعل مع الثقافات الإنسانية المتنوعة التي كانت دائماً موجودة ويزودها بأسلحة جديدة تستخدمها في نشر قيمها المختلفة". أنظر أيضاً للمؤلف نفسه، **القاعدة وماذا يعني أن تكون عصرياً** (لندن، 2003).

وبدلاً من خنق الموارد القائمة، فإن على الإبداع والابتكار فتح المغاليق وزيادة الإمكانات الساكنة ورعاية النمو العضوي من الداخل. وهكذا، فإن القضية الأكثر أهمية هي تمكين أنظمة الثقافة المحلية من استعادة دورها الحيوي والخلاّق عبر تشجيع إجراءات الحياة الداخلية (auto – poïesis) التي ستكون مصادر للتجديد والاستدامة الذاتيين. وبالفعل، فإن لدى المجتمعات التقليدية إمكانات ضخمة تحت تصرفها بانتظار الاعتراف بها وحشدها بطرق صحيحة. وتشمل تلك قناعات روحية ثابتة وتضامناً جماعاتياً قوياً وشبكات عمل اجتماعية ومبادرات عمل مغامرة ومواهب للإدارة المبدعة والأيدي العاملة من جهة حاجاتها المادية إضافة إلى المقدرة على التفاوض وحل النزاعات الداخلية. والواجب بالأحرى تقوية هذه الموارد بتوفير حقول عمل مناسبة بدلاً من إحباطها بفرض إجراءات بيروقراطية جامدة. ويصبح بناء مقدرات مؤسساتية صحيحة فيما يتعلق بالجماعات المحلية المستهدفة والمستجيبة أمراً جوهرياً في هذا السياق من أجل ضمان قدرتها على إنضاج العمليات التطورية التي تعمل فيها من خلال إحساس مفترض بملكية الأراضي والمسؤولية.

إن نمط "الهندسة الاجتماعية" المقترح هنا قد يبدو مجرداً ومعقداً أكثر مما هو في الواقع. غير أن الشيء المطلوب هو حوار مخلص ومفتوح بين مهنيين في تنمية حساسة والجماعات المحلية الناشطة كشركاء في عملية اكتشاف مشتركة وذات نهاية مفتوحة. وتتمثل مهمة المهنيين الخارجيين في السعي لفهم القيم والتطلعات والتشعبات الاجتماعية لثقافة تقليدية بعينها، واقتراح طرق منتجة باستخدام نطاق من أدوات التنمية المعدلة، وتقديم الاستشارة حول الاستراتيجيات المصممة لإنتاج مورد تنموي داخلي أفضل. أما مهمة المجموعات المحلية وممثليها فهي النظر بعينين جديدتين إلى تقاليدهم الخاصة وإجراء تقدير لمضامين إدخال تقنيات وإجراءات جديدة. كما أنهم بحاجة لتعبئة دعم الجماعة للمشاريع المبتكرة وتوقع النزاعات الداخلية المحتملة وحلها والتفاوض حول أشكال من التعويض الداخلي لأي تفاوت في الحقوق والواجبات يفجره التغيير الاقتصادي والاجتماعي.

إن هذا الوصف الموجز للشكل المرغوب من التفاعل الداخلي يوضح بجلاء أن "التنمية الثقافية" لا تستطيع إرساء جذور راسخة لها عن طريق فرضها من أعلى، ولا أن تعتمد على إجراءات مركزية وأنظمة سيطرة عن بُعد. وفي الوقت عينه، ولكونها في حالة استجابة

لعوامل تغيير عالمية، ثمة حاجة لتطوير حلول جديدة وتطبيقها ومراقبتها وتحقيق استدامتها في السياق المحلي بمشاركة مباشرة من قبل الشرائح الاجتماعية المعنية. ومن الضرورة الاعتراف بالطبيعة التجريبية لهذا المسعى، وبناء أنظمة تقييمية مناسبة في عملية التنمية هذه. إن ذلك يعني إفساح المجال أمام مقاربة إضافية مميزة ومرنة وليس بالأحرى فرض واحدة جرى تصورها مسبقاً وذات برنامج عمل من نطاق واسع لم يُكيَّف مع الحقائق الاجتماعية والمادية الواقعة على الأرض. وكما وضّحت مشاريع برنامج المدن التاريخية المذكورة سابقاً، فإن هذا التعاون في العمق على الصعيد المحلي يستطيع الإفراج عن موارد غير متوقعة في الجماعات ويمكنها من مواجهة تحديات التنمية باستقلالية أكبر.

إن عمل أمانة الآغاخان للثقافة المستمر يمثل، بالرغم من تواضعه، مساهمة نموذجية في محاولة إعادة إحياء التراث الثقافي القائم، وضمان أن الأجيال القادمة تحتفظ بخيارات قانونية وتستطيع القيام باختيار مفهوم يتعلق بمستقبل بيئتها المبنية. ومن ضمن السياق السياسي المتفجر هذه الأيام حيث تعرضت المفاهيم الدينية (سواء أكانت من أصل مسيحي أم إسلامي) للتشويه والمصادرة لتبرير الأيديولوجيات السياسية العدوانية، يضاف إلى ذلك أن الأجيال القادمة قادرة على توفير عرض عملي للدور الأساسي للثقافة في المجتمع الإنساني. وهي تبين كيف أن نمطاً متكاملاً من التنمية البشرية يمكن أن يترعرع على الشريط الضيق من الأرض المشتركة المتبقي لبني البشر الممسوكين بين فكي أيديولوجيتين راديكاليتين متعارضتين، أي الأصولية العلمانية الشمولية والدوغماتية الدينية المتشددة. إن بسط هذه الأرضية المشتركة والتغلب على الانشقاق العقيم بين هاتين الحركتين الاختزاليتين (فكلتاهما تدعيان الشرعية الحصرية وكلتاهما غير قابلتين للحياة بسبب من منهجهما) سوف يزيد فرص التسامح والتعددية والتنوع الثقافي الغني التي تشكل في مجموعها شروطاً مسبقة لتحقيق الوجود الإنساني.

إن إعادة المعنى إلى البيئة العمرانية هو جزء من هذا المسعى الأساسي، لأن تزويد الناس بإحساس عميق بالمكان والانتماء يساعد على تثبيتهم في وجودهم الأرضي بينما يجري فتح نافذة على مجال ما وراء الطبيعة. فالعناية بالبيئة العمرانية هي عناية بتحويل عالم الإنسان المتشظي إلى رمز لنظام خالد وشمولي ومساعدته في اكتشاف أن كلا عالميه الداخلي والخارجي إنما هما شيء واحد.

10

سياسات الجندر للآغاخان الثالث والآغاخان الرابع

زين ر. قاسم

يبحث الفصل الحالي في التطورات المتعلقة في جزء منها بالمرأة المسلمة الإسماعيلية النزارية في القرن الماضي من خلال تحليل وجهات نظر الإمامين الثامن والأربعين والتاسع والأربعين، السير سلطان محمد شاه، الآغاخان الثالث (ح. 1957 – 1885)، وصاحب السمو الأمير كريم الحسيني، الآغاخان الرابع (ح. 1957 – حتى اليوم). وبينما لا نزال بحاجة لإجراء المزيد من الأبحاث حول مكانة المرأة المسلمة الإسماعيلية في كلا الفترتين: ما قبل الحالية والحالية، إلا أن حالة المرأة الإسماعيلية في الزمن الحاضر تختلف طبقاً لموقعها الجغرافي والثقافي، وتعتمد على جملة من العوامل المتنوعة بما فيها، النظام القانوني الذي تتبع له، والمكانة الاقتصادية ودرجة ما يتوفر لها من رعاية صحية وتعليم والشروط السياسية الوطنية والإقليمية والعالمية، – كما أنها ليست مقتصرة عليها وحدها، – وهي عوامل يجب أخذها بالاعتبار بالنسبة للمرأة على المستوى العالمي، بغض النظر عن تقاليدها الدينية.

وطبقاً لدستور المسلمين الشيعة الإماميين الإسماعيليين النزاريين، يتبع الإسماعيليون النظام الشرعي القانوني للدول التي يعيشون فيها. وهكذا، فالمرأة الإسماعيلية التي تعيش ضمن حدود المدار الأوروبي – الأميركي – الأسترالي، على سبيل المثال، تحظى بحماية كتلك التي تُمنح للمواطنات. وبصورة مشابهة، فإن المرأة الإسماعيلية التي تعيش في باكستان أو أفغانستان تخضع للقانون الباكستاني أو الأفغاني، وهي تحظى بحماية، بهذا الشكل، فقط إلى الحد الذي يسمح به النظام القانوني لتلك الدول، ويمكن أن تخضع، إضافة إلى ذلك، للحظر القانوني نفسه الذي كثيراً ما يُفرض على الممارسات الثقافية في تلك المناطق. وعلى سبيل المثال، خضعت المرأة الإسماعيلية في أفغانستان تحت حكم طالبان لحكم ارتداء الحجاب في الأماكن العامة، كما كان الحال مع المرأة الإسماعيلية في إيران والعربية السعودية، حيث إن غطاء الرأس أمر إلزامي، بغض النظر عن حقيقة أن غطاء الرأس لم يعد فريضة إلزامية على النساء الإسماعيليات.

وفيما يتعلق بالمكانة الاقتصادية، فإن مؤسسات خدمات الآغاخان الصحية والتعليمية قد قدمت الكثير في المناطق التي تعمل بها من أجل تمكين الوصول إلى الرعاية الصحية والتعليم وجعله متاحاً للجميع بغض النظر عن العرق أو الدين أو الجندر (الجنس) أو الطبقة الاجتماعية. أما في الأماكن التي لا تتواجد فيها هذه المؤسسات، فإن موضوع الرعاية الصحية والتعليم يُصبح إما أمراً خاصاً بالدولة أو يتبع حالة المرأة الإسماعيلية إفرادياً بخصوص ما إذا كانت تنتمي إلى طبقة تستطيع توفير تكاليف مثل هذه الخدمات. ولذلك، فإن أمام المرأة الإسماعيلية الكندية فرص الوصول إلى الرعاية الصحية والتعليم بالصورة التي توفرها الحكومات الإقليمية الكندية، وللمرأة الإسماعيلية الكينية حق الاختيار في الذهاب إما إلى مؤسسات الدولة أو إلى مؤسسات الآغاخان بحد أدنى من التكاليف. أما المرأة الإسماعيلية الصينية، من جهة أخرى، فليس لها وصول إلا إلى التعليم والرعاية الصحية الممولة من الدولة حيثما توفرت. وفي جميع هذه الحالات، فإن خلفية امتيازية تُتيح للمرأة وصولاً إلى مؤسسات تعليمية متفوقة، إذا ما كان هذا الأمر مرغوباً، إلى جانب خدمات رعاية طبية أفضل مما تقدمه الدولة. أخيراً، فإن التوقعات الثقافية الأكبر للأدوار الاجتماعية الجندرية [النوعية] تقوم بدور في تقرير مدى ما يمكن أن تشارك فيه المرأة في عملية صنع القرارات المتعلقة بالحياة

السياسية والاجتماعية الأكبر للمجتمع الذي تعيش فيه. وهكذا، على سبيل المثال، فإن موبينا جعفر هي أول امرأة مسلمة وإسماعيلية يجري تعيينها عضواً في مجلس الشيوخ الكندي، وكانت نورجهان مواني أول امرأة مسلمة تترأس هيئة الهجرة واللاجئين لكندا، حيث استطاعت إدخال تشريع تاريخي يتعلق بقبول التهديد بعمل جراحي للأعضاء التناسلية الأنثوية كأرضية لمنح وضعية لاجئ، وهي خطوة اتبعتها دول أخرى كالولايات المتحدة؛ وكذلك كانت تعظيم قاسم أول امرأة مسلمة تترأس قسم دراسة الإسلام في أكاديمية الدين الأميركية المشهورة في الولايات المتحدة، وأول امرأة مسلمة تترأس أيضاً دائرة الدراسات الدينية في جامعة سيراكوس، بينما كانت زين فيرجي أول امرأة مسلمة إسماعيلية تعيَّن في مركز رفيع في وكالة الأنباء العالمية سي. إن. إن (CNN) (وربما كانت كريستيان أمنبور أول امرأة إيرانية).

إن مثل هذه الإنجازات التي حققتها المرأة الإسماعيلية المسلمة إنما يعود فضلها إلى جهودها الخاصة بالمقدار ذاته الذي يعود إلى ثقافة الجماعة الإسماعيلية التي أطلق حركتها الآغاخان الثالث وتابعها الآغاخان الرابع، حيث إنهما كلاهما اتخذا خطوات لتحقيق تقدم في مكانة المرأة حتى تتمكن من إنجاز تحقيق كامل إمكاناتها الكامنة. يُضاف إلى ذلك أن الأنظمة التعليمية والثقافية للمجتمعات التي تعيش فيها المرأة الإسماعيلية هي عوامل هامة في تقرير الطرق والوسائل التي تُحدد بها أهدافها وتنجزها، ويصاحب ذلك أن المرأة الإسماعيلية تخضع، مثل نظيراتها المدنية والثقافية، لتقييد من جانب عوائق أضخم تعمل في المجتمع وربما تؤثر في الدرجة التي يمكن أن تساهم بها المرأة في حياة الجماعات والمؤسسات المدنية والوطنية الأخرى. إن توقعاتها يمكن أن تتحدد بما إذا كان يُسمح لها بالإدلاء بصوتها في المجتمع الأكبر أم لا (ففي العربية السعودية والكويت، على سبيل المثال، هذا الأمر غير مسموح)، وما إذا كان يحق لها الترشح لمناصب سياسية أو ممارسة مهن أو عمل معين أو السفر خارج البلاد دون موافقة الذكور، أو ما إذاكانت مُلزمة بتأمين موافقة العائلة لاختيار الزوج، أو ما إذا كانت قادرة على اتخاذ قرار بشأن صحتها وجسدها. وبكلمات أخرى، من الواضح أن تحسين مكانة المرأة الإسماعيلية لا يمكن أن يتحقق دون تحقيق تقدم مشابه في مكانة المرأة ودورها عموماً في تلك المجتمعات التي تعيش فيها المرأة الإسماعيلية، وأن التقدم الاجتماعي لهذه

المجموعة الواحدة لا يمكن أن يحدث دون تقدم المجتمع ككل.

وكان السير سلطان محمد شاه، باعتباره الرئيس الروحي الأعلى للجماعة، قد قام بواجبات منصبه كإمام الزمان (للتفريق بينه وبين تسمية إمام عند أهل السنة التي تشير إلى من يتولى قيادة الصلاة في المسجد) وزوَّد جماعته بالهداية بما ينسجم ومقتضيات العصر. وكانت رغبته في تحديث جماعته الإسماعيلية غير قابلة للفصل عن اهتمامه بالأمة الإسلامية عموماً. وبالفعل، فقد أضاف "قضية المرأة" إلى صلب اهتمامه بالعلاقات بين مجتمعات الأكثرية الإسلامية والعالم ككل.

وتعتبر كتاباته حول الحاجة لتصويت المرأة في الهند توضيحاً لهذه النقطة. وبما أن الآغاخان الثالث كان عضواً ناشطاً في العصبة الإسلامية أثناء الأحداث التي أفضت إلى تقسيم الهند عند مغادرة البريطانيين لشبه القارة، فقد كان على دراية تامة بالنقاشات الدائرة حول الحكم الذاتي للهنود. وكان البريطانيون قد كوّنوا فكرة عن الهند باعتبارها بلداً متخلفاً ثقافياً وروحياً، وأن دورهم يتمثل في أنهم يحملون "عبء الرجل الأبيض" (إشارة إلى عنوان قصيدة شعرية لروديارد كيبلنغ)، أي مسؤولية استعمار وحكم الشعوب الأخرى بهدف إدخالهم في حيز الحضارة، المُعرّفة بأنها التبني الكامل لطريقة الحياة الأوروبية. وكانت حركة الاستقلال الهندية قد واجهت نقاشات مناقضة لمقدرة الهنود على إدارة أنفسهم ذاتياً. ولقيت النقاشات المناوئة للحكم الذاتي الهندي تأييداً من "مسألة المرأة" باعتبار أن الاعتقاد ساد بين البريطانيين بأن معاملة المرأة في الثقافات المُستَعمرة كمصر والهند يمكن أن توفر دليلاً على "تخلُّف" المجتمعات المسلمة والهندية، ومن هنا كان استخدام ذلك كتبرير للحكم البريطاني "التنويري". وفي حالة الهند، فإن كتباً مثل كتاب جيمس ميل تاريخ الهند البريطانية (1818) اعتبرت "ممارسات وُجِدَت عند مجموعات معينة في مناطق معينة من الهند، كتضحية الأرامل بأنفسهن (ساتي) ووأد البنات وارتداء النساء للبرقع وزواج الأطفال وحياة الترمل الإلزامية...، بأنها تمثل الهند كلها والثقافة الهندية ككل. ولذلك، فقد وفرت هذه الممارسات في حد ذاتها أساساً ليس لتبرير عقائدي "لمهمة التحضير" التي تقوم بها الإمبريالية البريطانية في الهند فحسب، وإنما للنقاش الدائر أيضاً حول "بربرية" الثقافة الهندية".[1] وفي هذا

1 – كاثرين مايو، مختارات من أمي الهند، تح.، م. سنها (نيو دلهي، 1998)، ص. 29 – 28.

السياق كتبت كاثرين مايو كتابهاالمشهور أمي الهند،الذي طُبع لأول مرة العام 1927 وجادلت فيه بأن العلل الكثيرة التي تضرب المجتمع الهندي، كتلك المتعلقة بولادة الأطفال وزواج الأطفال والحجاب ومعاملة المرأة عموماً، جعلت الهنود عاجزين عن حكم أنفسهم، وهذا يبرر استمرار الحكم البريطاني للهند. وكما تجادل مرينَليني سينها بطريقة مقنعة، فإن تحديد تلك الممارسات بأنها ممارسات ثقافية "خالدة" لا تتبدل، والتجاهل السهل لما تقوم به الحكومة الاستعمارية من "معارضة متكررة لعدد من الإجراءات الإصلاحية، ومنها مشاريع قوانين تبناها مشرّعون هنودٌ من أجل رفع سن القبول وإلغاء زواج الأطفال، وحتى مبادرات الإصلاح الكثيرة للمرأة التي تبناها رجال ونساء هنود بأنفسهم"،[1] ما كانت لتجعل المؤلفة الأميركية إلا أن تُظهِر التخلف السياسي الهندي وكأنه ينبع من ظروف المرأة الهندية ومعاملتها، وهي عبارة مجازية نجدها في النقاشات الاستعمارية والإمبريالية الدائرة على أراضي المسلمين أيضاً.

وهذه هي الخلفية الواجب اعتمادها عند النظر في وجهة نظر الآغاخان الثالث حول "مسألة المرأة". وبينما يعترف بأن المرأة الهندية كانت مقيدة بسلسلة من التحامل والحماقات منعتها من القيام بدورها الصحيح في المجتمع، وأن الهند لم تكن قادرة على احتلال مكانتها بين أمم العالم الحرة حتى يقبل الهنود بمبدأ المساواة بين الجنسين، فقد جادل بأن المرأة الهندية لم تكن أقل مقدرة من أخواتها المتحررات في أماكن أخرى من العالم. وقال بهذا الخصوص إن المرأة كانت في مثل قدرة الرجل في كسب عيشها، وإن المرأة الهندية لعبت دوراً حاسماً في تقدم المجتمع وكانت تملك المقدرة التامة للقيام بأدوار المسؤولية في المجتمع:

من ناحية بيولوجية، الأنثى أكثر أهمية بالنسبة للجندر (النوع) من الذكر. وبينما النساء العاديات قادرات على كسب معيشتهن كالرجال، إلا أنهن حارسات لحياة الجندر أيضاً، ومن خلال مكوّناتهن الطبيعية فقط يستطعن تحمُّل العبء المزدوج. وتظهر التجربة الاحتمال القوي بأن التأثير الفعَّال للنساء على المجتمع، في ظل ظروف حرة ومتساوية، لا يحسب من أجل ما يستحضره من تحسين عملي في المجال الأهلي فحسب، وإنما ما يأتي به من مثالية أرقى وأنبل إلى حياة الدولة أيضاً... ولن يقدم أي

1 – المصدر السابق، ص. 32.

مفكر تقدمي اليوم على تحدي القول بأن التقدم الاجتماعي والرفاه العام للجماعات هما أعظم حيثما يقل الحظر على النساء ومنعهن من القيام بكامل وظيفتهن كمواطنات بعوائق مصطنعة وتحامل ضيّق. من هنا لا بد من الاعتراف مع عميق الأسف بأن مركز المرأة الهندية غير مقبول، وأننا نجد العوائق المصطنعة في وجه قيامها بدورها الكامل في خدمة الكومنولث في كل مكان، وأن المرأة تعاني بلا مبرر، من وجهة النظر الصحية والسعادة على حد سواء، من سلسلة تصوغها الحماقات والتحامل... إن هذه الشرور الاجتماعية وغيرها قد أعاقت الهند لدرجة أصبح من المستحيل معها تصوّرها تحتل مكانها المناسب وسط الأمم الحرة ما لم يصبح مبدأ المساواة الواسع بين الجنسين مقبولاً عموماً من قبل شعبها. والبطلان الحالي لهذا المبدأ هو الشيء الأكثر استهجاناً طالما أن الذكاء الطبيعي للنساء الهنديات ومقدراتهن لا يقلان بأي شكل من الأشكال عن تلك التي لأخواتهن المتحررات.[1]

إن تعليقات كهذه تجادل ضد المفهوم الأساسي القائل بأن المرأة أدنى منزلة من الرجل في مسائل الشأن العام بسبب يتعلق بالتكوين البيولوجي. وبالفعل، فإن في مجادلة الآغاخان الثالث البارعة ضد مفهوم أن مكان المرأة يقتصر على المنزل بالإيحاء بأنها قادرة على كسب عيشها، إشارة أيضاً إلى أن مساهمة المرأة في حقل السياسة شيء ضروري بصورة مساوية ويجب ألا يعرقلها المفهوم الظلامي الذي يستبعد دخول المرأة في السياسة. وكانت لجنة ساوثبورو لدراسة حق الانتخاب برئاسة اللورد ساوثبورو والمدعومة من السير جيمس ميستون قد رفضت سنة 1919 عرضاً لمنح المرأة في الهند حق التصويت. فأعلن السير سلطان محمد شاه انتقاده لهذا الرفض ولتفسيره الرسمي بأن المرأة المنقبة بالبرد ع غير قادرة على الإدلاء بصوتها على الملأ في رسالة بعث بها إلى صحيفة "التايمز". وقد اختُتمت تلك الرسالة بدعوة النساء في الهند إلى العمل وبتأنيب قاسٍ للمواقف الأبوية الذكورية والاستعمارية للمسؤولين البريطانيين في الهند:

> أشعر بأنه من واجبي تجاه مئات السيدات المنقبات الواعيات والموقرات من صاحبات المراكز اللواتي أعرفهن في الهند تسجيل هذا الاحتجاج

1 – آغاخان الثالث، سلطان محمد شاه، آغاخان الثالث: مختارات من خطب وكتابات السير سلطان محمد شاه، تح.، ك. ك. عزيز (لندن، 1998 – 1997)، م. 1، ص. 111.

> ضد آراء بالية لرجال لهم مكانتهم وسلطتهم في الهند، لكنهم لم يجشموا أنفسهم عناء التعرف على الناس الذين كانوا يعملون لأجلهم".[1]

وكان الآغاخان الثالث قد جهر بآرائه حول حق المرأة الهندية بالتصويت في وقت سابق في كتابه **الهند في تحوّل**، الذي ضمّنه وجهة نظره الخاصة بقدرة الهند على حكم نفسها. فكتب يقول:

> يجب ألاّ نبني نسيج دولة مستقلة بنفسها على أسس ضعيفة وأُحادية الجانب. إنني على ثقة بأن مجلساً تشارك المرأة الهندية في انتخابه سيبقى أقرب إلى حقائق الحياة وحاجاتها، وإلى ما هو حقيقي وواقعي في البلد، من مجلس يختاره الرجال وحدهم... . فهل علينا القبول بالقول إن المرأة في الهند هي أقل مقدرة من الرجل في تحقيق الحاجة إلى التضحية [التي تتطلبها الحياة العامة] ؟ أم إن علينا فرض قبول المسؤوليات تجاه المجتمع عموماً دون المشاركة في التشكيل السياسي للدولة؟ إن التحديث التقدمي الذي يعتمد على التعاون والتفاهم بين الحاكم والمحكوم سيكون مستحيلاً في الهند ما لم يُسمح للمرأة بالقيام بحصتها الشرعية في العمل الضخم للتجديد الوطني على أساس المساواة السياسية.[2]

تستمد هذه الملاحظات من رؤية لدولة ديمقراطية وتبيّن أنها لن تكون صحيحة ما لم تُضَمَّ أصوات النساء وخبراتهن إلى عملية تحديد الوجهة السياسية للبلاد. إنها تفترض ضمناً صفة إنسانية كاملة ودوراً ومقدرة للمرأة على تحديد نوعية المصالح الأفضل للدولة من خلال ضم خبراتها العملية وفهمها أحوال الناس. وهي تستبعد أيضاً مفهوم أن المرأة، بحكم بنائها البيولوجي واهتمامها بحمل الأطفال وتنشئتهم وبتدبير المنزل (وهذا تكوين نسوي ليس له سوى صلة ضئيلة بالحقيقة القائمة لحياة النساء) لا يمكن أن تكون مواطنة كاملة في بلدها أو أن يكون لها صوت في الأمور السياسية إلا إلى الحد الذي تقرره الدولة. ويمكن للمرء تخمين أن مثل هذا الرأي إنما هو محاججة مضادة

---

1 – رسالة إلى التايمز (8 آب 1919)، مقتبسة من آغاخان الثالث: **مختارات من خطب**، م. 1، ص. 114.

2 – **الهند في تحوّل**، وردت في آغاخان الثالث: **مختارات من خطب**، م. 1، ص. 113 – 112.

محجبة ضد الحديث الشهير الذي يكثر اقتباسه وأورده البخاري، "ما أفلح قوم أوكلوا أمرهم لامرأة"، واستشهد به المسلمون كلما أرادوا حرمان المرأة من حق المشاركة في الحياة السياسية. وقد شككت فاطمة مرنيسي بصحة هذا الحديث ومصداقيته عندما ناقشت مصدر الحديث وراويته، وهو رجل يدعى أبو بقرة سبق له أن أُدين بشهادة زور، الأمر الذي جعل مصدر الحديث ضمن فئة المرفوض طبقاً للمعايير التي أقامها جامعو الأحاديث الرئيسيون من تلك الفترة (الذين اعتبروا سلامة شخصية الفرد أو عدمها أمراً هاماً عند تصنيف الحديث).[1]

ولم يكن مركز المرأة في المجال السياسي وحده موضع اهتمام سلطان محمد شاه وشعوره بضرورة الانتباه إليها فيه ومنحها حق التصويت. فقد أحسّ بعمق، وهو ينظر في ماضي المسلمين، أن خطأً جسيماً كان قد ارتكبته السلالة العباسية في الحقبة الوسيطة (750 – 1258) عندما وضعت قيوداً على التطور الفكري للمرأة. ودعا الحضور، في خطابه الرئاسي أمام المؤتمر التعليمي لمسلمي عموم الهند في دلهي سنة 1902، إلى النظر في أسباب اللامبالاة العامة التي لاحظها في المجتمع المسلم الهندي. وطرح عليهم السؤال التالي:

كم عدد المدارس الوطنية الموجودة في طول الهند وعرضها التي تعلّم أبناء المسلمين من الصبيان والبنات دياناتهم إلى جانب العلوم المدنية الحديثة؟... ثمة عدد معين من المكاتب والمدارس ذات الطراز القديم التي تواصل تقديم تعليم القرآن بأسلوب ببغائي، وحتى في هذه الأماكن لم نجد أن أية محاولة قد بُذلت إما لتحسين الوضع الأخلاقي للصبيان أو استحضار الحقائق الخالدة للدين ووضعها أمامهم. وكقاعدة، فإن الصلوات نادراً ما تقام، وعند تلاوتها فإن أقل من واحد بالمئة من الصبيان يفهمون ما يقولون أو لماذا يقولونه.[2]

توحي هذه الملاحظات بأن تعليم البنات لم يكن واسع الانتشار، وأن التعليم الديني لم يتجاوز تعليم الصلوات والآيات القرآنية اللازمة لإضافة استيعاب ومناقشة وفهم أشمل لما يعلمه الدين.

وبدعوته لتعامل فعّال مع العالم، وتحديده الانعزال عن العالم بأنه السبب الأول

1 – فاطمة مرنيسي، النساء والإسلام: دراسة تاريخية ولاهوتية (أكسفورد، 1991)، ص. 60، 49.

2 – آغاخان الثالث: مختارات من خطب، م. 1، ص. 206.

للامبالاة التي شاهدها بين المسلمين الهنود، ينتقل الآغاخان الثالث إلى تسمية السبب الثاني بأنه الوضع الرهيب للمرأة المسلمة. وفيما يلي إعادة صياغة لهذه الفقرة:

السبب الثاني للامبالاتنا الحالي هو الوضع الرهيب للمرأة المسلمة... . وليس من شيء أبداً لا في الإسلام ولا في القرآن ولا في السيرة المثالية لأول قرنين من الزمن ما يُبرر هذا النمو السرطاني الرهيب الذي نهش لأكثر من ألف عام في الأعضاء الحيوية للمجتمع الإسلامي. فالعرب الوثنيون من أيام الجاهلية، ولا سيما الشباب الأثرياء من أرستقراطية مكة، عاشوا حياة ملؤها الفسق والفجور، وأن فتيان قريش المتأنقين كانوا يمضون معظم أوقات فراغهم قبل فتح مكة بصحبة نساء بائسات، وغالباً ما كانوا يتزوجون بهن، وهذا ما جعل فضائح مكة قبل الفتح، بالجملة، مخزية ومشينة. وقد وضع النبي حداً لهذا الافتخار العلني والمشين بالرذيلة عبر صرامة قوانينه، وحرّمها، من خلال عدد قليل من الحدود التي تجب ممارستها من قبل أي مجتمع يأمل في الوجود.

وجاءت الغيرة العباسية لتستمد من هذه الأحكام العامة والضرورية وتستعير من ممارسات الملوك الساسانيين الفرس المتأخرين ما دمجته وطوّرته في شكل النظام الحالي... السجن المؤبد واسترقاق نصف الأمة. كيف لنا أن نتوقع التقدم من أطفال أمهات لم يشاركن أبداً، ولا حتى رأين، التفاعل الاجتماعي للناس العصريين؟ إن هذا السرطان المخيف الذي نما منذ القرنين الثالث والرابع الهجريين يجب إما بتره أو أن جسد المجتمع المسلم سيصاب بالتسمم المميت بسبب فقدان كل نساء الأمة. أما البرقع، كما يشتهر اليوم، فلم يكن موجوداً إلا بعد وفاة النبي بزمن طويل ولا يشكل جزءاً من الإسلام. أما الدور الذي قامت به النساء المسلمات في معركتي القادسية واليرموك، أخطر معركتين في الإسلام بعد بدر وحنين، ورعايتهن للجرحى بعد تلك المعركتين، فيشكل بحد ذاته برهاناً لكل إنسان عاقل بأن البرقع، كما هو مفهوم اليوم، لم يكن له أبداً أي تصوّر عند صحابة النبي. فأن نقوم نحن المسلمين بإرهاق أنفسنا بهذه العادة الفارسية المضافة بلا فائدة من قبل العباسيين، فسيكون مردّ ذلك هو الجهل بالإسلام الأول الذي يُعدُّ من أكثر الحالات العصرية غرابة.[1]

تناول السير سلطان محمد شاه في خطابه الرئاسي قضيتين شكلتا قلقاً أساسياً له: عزل

1 – المصدر السابق، م. 1، ص. 211 – 210.

المرأة عن الرجل وعادة ارتداء البرقع أو الحجاب، التي فُهمت في معناها الواسع على أنها فصل أيضاً بين عالمي النشاطات الأنثوية وعالم الرجال. وكما بيّنت ستواسر في دراستها للقرآن، ليس هناك ما يبرر الحجاب بالصورة التي نعرفها اليوم. وبالأحرى، فإن الآيات المتعلقة بالحجاب، الذي يشير إلى ستارة مادية للفصل كانت ملزمة لزوجات النبي فقط، جرى تحويلها خطأً إلى حجاب محمول للنساء المسلمات في عملية محاكاة ممارسة حجب نساء النخبة المطبقة من قبل مجتمعات البحر المتوسط والفارسية الخاضعة للحكم العربي إبان الحقبة العباسية.[1] أما قضية الممارسات التي فرضها النبي محمد خلال حياته والتي تحدّ من العلاقات المحرمة بين الرجال والنساء فقد جرت برهنتها بإسهاب في القرآن. وعلى سبيل المثال، يحرم القرآن (2:221) الزواج بالمشركات، وكذلك بزوجات والد الشخص والأمهات والبنات والأخوات والعمات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت والأمهات بالرضاعة والأخوات من الرضاعة وأمهات الزوجات والربائب اللاتي في حجور المرء من نسائه اللاتي دخل بهن وزوجات الأبناء من الأصلاب وشقيقتين من نفس العائلة وجميع النساء المتزوجات (4:22). إن مثل هذه التقييدات توحي، عندما تؤخذ في سياقها المخالف للطبيعة، باحتمال كونها كانت مطبقة، ومن هنا جاءت الحاجة لهذه التقييدات.

وكانت المؤرخة ليلى أحمد قد شخصت الفترة العباسية بأنها الفترة التي تم فيها وضع الحوار الإسلامي في مكان انطلاقته. وتضمنت مثل هذه الحوارات الأنظمة الشرعية التي تحكم حياة النساء، والتفاسير القرآنية التي أُسّست عليها صياغة الأنظمة الشرعية، وجمع وموازنة وتحديد مجموعات الأحاديث المتنوعة. وأُدرجت كل واحدة من هذه الأعمال مصحوبة بافتراضات الجندر لذلك العصر، أي المجتمع الأبوي الذي وجد العباسيون أنفسهم يعيشون فيه. وبينما لم يكن نظام الأبوّة نفسه من اختراع الإسلام، وأنه كان موجوداً في ثقافة المسلمين من القرن السابع، إلا أن المجتمعات التي شكلت الإمبراطورية الإسلامية كانت مُنظمة هي الأخرى وفقاً لقواعد وأعراف نظام الأبوة التي تم امتصاصها بسهولة في مؤسسات التفسير والفقه والاجتماع التي تأسست

1 – باربرا فرير ستواسر، النساء في القرآن: تقاليد وتفاسير (نيويورك، 1994)، ص. 92 وما بعدها.

في ظل الحكم العباسي.[1] وهكذا، فإن ليلى أحمد تجادل بأن صوت الحرية والمساواة القرآني صُنِّفَ وأُدخِلَ في الاستخدام الأدواتي للقرآن من قبل المشرعين وواضعي القوانين الذين استشهدوا بآيات تحدثت في الأصل عن الترتيبات الاجتماعية والشرعية السائدة في المجتمع الذي نزل عليه القرآن إلا أنها صارت تقرأ في تلك الفترة وتدوّن في التشريعات دون اعتبار للسياق الاجتماعي الأصلي. وبهذا الشكل، فإن الآية المتعلقة بتعدد الزوجات، على سبيل المثال، كانت مقيدة بمسألة رعاية الأيتام، ثم قُيِّدت أكثر بموضع معاملة الزوجات الأربع بصورة متساوية، أعقبتها مباشرة الآية التي أعلنت أن الله تعالى يعلم جيداً أن معاملة الزوجات الأربع على قدم المساواة كانت شيئاً مستحيلاً، وهو بالتالي يحصر المسألة ضمنياً بالزوجة الواحدة. غير أن الأنظمة الشرعية رأت أنه من المناسب تركيز جهودها على شرعنة تعدد الزوجات بالنسبة للرجال المسلمين وتقرير كيفية معاملة كل زوجة بصورة متساوية بدلاً من التركيز على استحالة المهمة أو قصر القبول بتعدد الزوجات على حالات تتعلق بالأيتام.

وكانت كل من ليلى أحمد وأمينة ودود وأسماء بارلاس قد جادلت بأن القرآن يمنح النساء مساواة وجودية وأخلاقية كاملة مع الرجال، كما تشهد على ذلك آيات تقول إن الرجال والنساء خُلقوا من نفس واحدة (4:1)، وأنهما كليهما يُحاسَبان بصورة متساوية أمام الله عن أعمالهما واعتقاداتهما الدينية ومسؤولياتهما (33:35)، وأن كلاً منهما سينال جزاء عمله، وهذا يوحي بأن عمل المرأة له قيمته (ولا يقتصر على النطاق الخاص).[2] وهكذا، فإن المفهوم الأساسي لدونية المرأة بالنسبة للرجل، وبكونها أقل مكانة منه هو ما كان بصورة واضحة هدفاً لانتقادات الآغاخان الثالث للحقبة العباسية باعتبارها الحقبة التي تم فيها إرساء القوانين والعادات الاجتماعية التي أفضت إلى "سجن واسترقاق نصف الأمة" الفعلي. واضح إذاً أنه ليس هكذا فهم الآغاخان مكانة المرأة ودورها من خلال قراءته للقرآن نفسه أو فهمه للقواعد التأسيسية للأمة. وبالفعل، فقد قدم دليلاً على حقيقة أن الرجال والنساء اختلطوا علناً في حياة الأمة المبكرة، مع أنه آمن بالحاجة إلى تنظيم السلوك الجنسي بالصورة التي ورد فيها في القرآن. غير أن

1 – ليلى أحمد، النساء والجنس (أو الجندر) في الإسلام (نيوهافن ولندن، 1992)، ص. 67 – 65.

2 – أمينة ودود، القرآن والمرأة (كوالالمبور، 1994)، ص. 26 – 15؛ وبالاشتراك مع أسماء بارلاس، "النساء المؤمنات" في الإسلام: قراءة في التفاسير الأبوية للقرآن (أوستن، 2002)، ص. 172.

الشكل الذي مُنِحَ لهذا التنظيم في العصور اللاحقة كان، من وجهة نظره، مفرطاً، وهو فصل النساء عن التفاعل الاجتماعي مع الرجال ووضعهن في الحجاب، أو بين الجدران الأربعة (شَهَر ديواري بالفارسية). و لم يجد الإمام الإسماعيلي، الذي كان يتحدث كشخصية مسلمة عامة اشتملت أوراق اعتماده على شجرة نسب تعود به إلى النبي، أي تناقض مع مبادئ العدالة الجنسية (الجندرية) الإسلامية في حملته لمصلحة النساء الهنديات، مسلمات وهندوسيات، من أجل منحهن حق التصويت، وأن يحصلن على تعليم في الدين وفي المواضيع العلمانية، وأن يشاركن في الحياة العامة بصورة كاملة إلى جانب الرجال، وأن يدخلن في القوى العاملة، وأن يُنظر إليهن كأفراد أذكياء وقادرات على شق طريقهن المستقل في حياة أسرهن الخاصة وفي الحياة العامة للأمة.

وبالتحول الآن إلى دوره كإمام أو زعيم روحي أعلى لجماعته، الإسماعيليين النزاريين الإماميين الشيعة، نجد أن دياموند رَتانسي قد جادل بأن الآغاخان الثالث طبق إجراءات عدة كانت ستمكن المرأة الإسماعيلية من احتلال مكانها الصحيح كشريك مع الرجل في جميع المسائل المتعلقة بالحياة وفي تطوير إمكاناتها الإنسانية إلى أقصى حد ممكن. وعلى سبيل المثال، تناولت الممارسات التي سادت بين بعض أفراد إسماعيلية جنوب آسيا (الخوجة) زواج الأطفال الرضع، ومنع الأرامل والمطلقات من الزواج مرة ثانية، ودفع مهور باهظة. وألغى الآغاخان الثالث هذه الممارسات مع تعليق مضاف على كل واحدة منها، ربما بشكل غير مقصود، يفيد بأنه إذا ما أنفق الغني مبالغ أقل على احتفالات الزواج، فإن الفقير سيقلده. كما دان تعدد الزوجات وشجع الزواج بين المجموعات الإثنية المختلفة التي تكوَّنت منها إسماعيلية جنوب آسيا.[3] وبهذه الطريقة، كان الإمام الإسماعيلي قادراً على أن يوضح لجماعته وجوب عدم النظر إلى الفتيات الصغيرات والنساء كمواد للتبادل بين الرجال، ولا أن تُعيَّر الأرامل والمطلقات لفقدهن أزواجهن (ويجري بذلك نقل التركيز بمهارة إلى المرأة نفسها وليس بالأحرى إلى عذريتها)، ولا أن يعانين من الوضع المهين لتعدد الزوجات إلا في حالات نادرة كالعقم، وبذلك، كان يركز على فكرة أن المرأة إنما وجدت لمتعة الرجال فقط [من أجل نبذها].

3 – دياموند رَتانسي، الأسلمة وجماعة الخوجة الإسماعيليين في باكستان (أطروحة دكتوراه، جامعة مكغيل، 1987)، ص. 39 – 38.

و لم تكن الآراء العامة للإمام الإسماعيلي حول المرأة مختلفة عن إرشاداته إلى جماعة مريديه. ففي تقديمه لكتاب سيد زيدي، مركز المرأة في الإسلام، شدَّدَ على القول:

> ليس لدي أدنى شك بأن روح وتعاليم النبي الكريم بكاملها – مهما كانت الأشكال التي ربما ظهرت فيها جوانبها الزمنية المؤقتة – قد شجعت التطور النشوئي لكل أشكال الحرية المشروعة وكل المساواة المشروعة بين الرجال والنساء. وطبقاً لرسالة النبي المقدسة، فإن المسؤولية أمام الله عن الصلوات والعمل والتعاليم الأخلاقية هي واحدة بالنسبة للرجال والنساء. وقد سبق للمرأة أن أصبحت مستقلة اقتصادياً عن الرجل منذ 1350 سنة مضت، بينما كانت ملكية المرأة في بريطانيا لا تزال تتبع لزوجها حتى وقت متأخر يعود إلى 1880. وكان النبي قد قطع صلته بذلك النظام وجعل المرأة مستقلة مالياً ومنحها حصصاً مناسبة في عملية وراثتها لعقارات مختلف أقاربها. والمسلمون الأتقياء المؤمنون الذين يودون حقاً فهم رسالة النبي المقدسةوليس مجرد جوانبها العابرة سينطلقون على الفور في العمل لتحقيق التطور الكامل والمشروع للمرأة المسلمة في المجتمع الإسلامي حتى يحين الوقت الذي تتحقق فيه مساواتها بأمانة مع الرجل.
>
> ...
>
> إنني مؤمن بشدة بأن تشجيعي للتعليم بين أتباعي الدينيين، ومحاولة منحهم المساواة بقدر المستطاع – نساء ورجالاً – كان منسجماً مع روح الرسالة المقدسة لجدي.[1]

ونلاحظ هنا أن فهم الإمام لرسالة القرآن فيما يخص المرأة لم يكن فهماً يحصر مسؤوليتها الكاملة في العبادة والعمل والمسائل الأخلاقية أو بما يوحي بأن تبقى المرأة تعتمد على الرجل مالياً. وبقراءته للقرآن باعتباره يمنح النساء "كل الحرية المشروعة وكل المساواة"، فقد تمسّك الآغاخان الثالث بالكرامة الإنسانية الكاملة للمرأة وهدم المزاعم الأبوية حول المرأة بأنها الجندر الأضعف وأن أخلاقها يجب أن يحرسها الرجال، أو أن

1 – سيد زيدي، موقع النساء في الإسلام (كراتشي، 1935).

وظيفتها تقتصر على رعاية الأطفال بدلاً من أن تكون وكيلة اقتصادية بحقها الخاص. ومن أجل تفعيل مثل هذا التغيير في الوعي ضمن جماعته، فقد اختار التعليم كوسيلة تتولى المرأة من خلالها التحكم في مصيرها وتعمل جنباً إلى جنب مع الرجل لبناء مجتمع العدل والمساواة. وقد عالج في فرماناته أو إرشاداته لجماعته[1]، وخاصة تلك الموجهة للمرأة، قضية كيف يجب على الرجال والنساء الاتصال بعضهم مع بعض. وعلى سبيل المثال، في العام 1899 قال لجماعته في بَغَمويو في أوغندا إن الرجال والنساء متساوون تماماً في العقيدة الإسماعيلية، وإن على الرجال والنساء من غير الأقارب التعامل كل مع الآخر كأخوة أو كآباء، ليضمن بهذا الشكل قليلاً من الاحترام والروابط العائلية التي ستمنع الواحد من إيذاء الآخر وتبقى المسائل الجندرية في مكانها الصحيح. وفي العام 1920، نصح الإسماعيليين في كراتشي بألاّ يكونوا أغبياء ويُبقوا المرأة في قفص وخلف حجاب، لأن من عامل المرأة بهذه الطريقة فهو غير إسماعيلي. وفي العام 1937 أطلق في ممباسا تعليقاً يقول إننا لسنا اليوم في وضع حيث الذكر في الأمام والأنثى في الخلف، كما كان الحال في الأيام الغابرة. بل يجب، بالأحرى، أن يكون الرجل والمرأة في خطوة واحدة أحدهما مع الآخر.

وهكذا، يكون الآغاخان الثالث قد أعاد تفسير فكرة المحرم الواردة في القرآن (24: 31) ومدّها لتشمل جميع الرجال المتواجدين ضمن نطاق نشاط المرأة. والفكرة الإسلامية الشائعة حول وجوب فصل الرجال عن النساء مستنبطة من الآية القرآنية (24: 31) التي تفيد بعدم جواز دخول المرأة في تعامل اجتماعي مع الرجال ما لم تكن في صحبة فرد من محارمها (ونجد لائحة بالأقارب في الآية 24: 31). وهذه الآية تحض المرأة ببساطة على ألاّ تُبدي زينتها (التي تعرف عموماً بأنها الحلية وتُفسَّر على أنها الصفات الجندرية للمرأة) للرجال من غير المحارم. وواضح أن سلطان محمد شاه كان مدركاً للحاجة لضبط العلاقات الجنسية المحظورة بين الجنسين، وهو يذكّر أتباعه هنا بأن جميع الرجال وجميع النساء يجب أن يكونوا كأخوة أو كآباء بعضهم لبعض، باستثناء الحالة التي يوجد فيها عقد للزواج. وفي استيعابه للأسلوب المحترم

1 – جميع الإرشادات الواردة أدناه نجدها في المجموعة الغجراتية لفرمانات الآغاخان الثالث الموجهة إلى الجماعة الإسماعيلية في كتاب يسمى كلام إمام مبين، والطبعة لم تعد متوفرة حالياً.

الذي على الجنسين اتباعه في تعاملهما الواحد مع الآخر، تمسّك بأمرين في آن معاً، التفاعل غير الجنسي الضروري لحفظ السلوك والتصرف الأخلاقي للجنسين تجاه بعضهما البعض، من جهة، وكرامة كل واحد منهما وإمكانية التفاعل الاجتماعي والمهني بين الجنسين، من جهة أخرى.

وكانت مثل هذه الخطوة، التي أتاحت إمكانية دخول النساء والرجال في تفاعل اجتماعي ومهني فيما بينهم، قد ترافقت بإعلان سلطان محمد شاه لآرائه على الملأ بخصوص ضرورة تعليم المرأة. ففي بيان راديكالي إلى حد ما، إذا ما أخذنا الفترة التي كُتب فيها بعين الاعتبار، شدَّد على أن هذه الضرورة ليست لأغراض ذرائعية بحيث تصبح المرأة قادرة على القيام بدورها كمربية وتمنح الرجل مزيداً من الدعم الفعّال، ولكن بالأحرى من أجل سعادة المرأة نفسها ورفاهها:

> ومع ذلك، فقد كان حدوث التغيير في وجهة النظر الأنثوية بطيئاً وتدريجياً، والسبب في ذلك عموماً خطأ خطير جداً ارتكبه مجرد رجل عند نقطة بدء الإصلاح. وكان الجدل المحتدم يدور حول ضرورة توفير زوجات وبنات وشقيقات وأمهات متعلمات وذكيات للرجال. غير أن هذا الافتراض الجريء والصادر عن حسن نية بخصوص وجود بعض الصلة بالجنس الآخر، بغض النظر عن تقدم هذه الصلة وتفوقها على المقاييس الحالية، والقائل بأن المرأة بحاجة إلى رعاية فكرية، كان يميل بصورة حتمية لأن يوجه التحرك باتجاه قنوات ضيقة وممسوخة. وقد حان الوقت من أجل اعتراف كامل بأن رفاه النساء أنفسهن وسعادتهن يجب أن يكون الهدف والغاية لجميع الجهود المبذولة لتطويرهن.[1]

ووجدت وجهات النظر هذه ما يوازيها في إرشاداته لجماعته من الإسماعيليين. ففي سنة 1915، على سبيل المثال، نصح البنات في بومباي بالدراسة الجدية والشاملة في المدارس، وإذا ما طلب منهن الكبار بألا يذهبن إلى المدرسة، أن يردّوا عليهم بالقول، "كلا! سنذهب إلى المدرسة وندرس بجدّ وشمولية". وجادل في بيان ألقاه على جماعته

1 – آغاخان الثالث، الهند في تحوّل: دراسة في النشأة السياسية (بومباي وكلكتا، 1918)، ص. 258.

في كراتشي العام 1920 بأن تعليم البنات كان ضرورياً، لأنه إذا حدث وانتهى مصير الفتاة بزواجٍ من زوج ذي طباع سيئة أو غير قادر على كسب عيشه، فكيف ستكون قادرة عندئذٍ على دعمه، أو أن تكون سعيدة هي نفسها؟ وعلّق في زنجبار العام 1925 بالقول إن الآباء يفتقرون إلى الدافع لتعليم البنات، إلا أنه كان عليهم فعل ذلك لأن جميع المعارف المتوفرة في العالم يجب أن تبقى في متناول البنات لتعلمها واكتسابها. وبالفعل، فقد قطع شوطاً إلى حد القول بأنه يجب تزويد البنات بالتعليم حتى يصبحن قادرات على السير بحياتهن الخاصة، وقال للحاضرات منهن هناك إنه إذا أنكر الآباء عليهن التعليم، فيجب عليهن الإصرار على التعليم والحصول على درجة منه. وجادل في نيروبي العام 1926 بأن الفتيان والفتيات متماثلون كما أن العين الواحدة تشبه الأخرى، فكان بذلك يقلل من شأن فكرة وجود اختلافات جوهرية في المقدرة والقدرة الفكرية بين الرجال والنساء قائمة على مقدراتهم البيولوجية المختلفة. وفي العام 1937 تحدّث في ممباسا إلى الهيئة التعليمية التي كان جميع أعضائها من الذكور ومثّلت مؤسسة الجماعات المسؤولة عن تأمين التعليم، طالباً إليها إعداد النساء للدخول في سوق المهن لتمكينهن من كسب عيشهن الخاص. وفي العام 1945، نصح الآباء في ممباسا ذوي الموارد المالية المحدودة بتعليم الأطفال الإناث أولاً.

إن ربط التعليم وقرنه بالمقدرة على دعم المرء نفسه مالياً لا يمكن الاستخفاف به. وفي تعبيده الدرب للفتاة الإسماعيلية للذهاب إلى المدرسة وتلقي التعليم النوعي ضمن المدة المقررة، الذي سيمكنها من الدخول في سوق المهنة والنضال لتحقيق الاكتفاء الذاتي المالي، أرسى الآغاخان الثالث القواعد لنقل الجماعة والابتعاد بها عن العادات والمواقف الثقافية الأبوية الموروثة باتجاه نموذج تشاركي تعمل المرأة ضمنه جنباً إلى جنب مع الرجل لمواجهة التحديات التي قد تواجه الجماعة في القرن العشرين، بما في ذلك الأزمة الأوغندية 1972 - 1971 والهجرة إلى الدول الغربية. وجرى تكييف الصبيان والبنات من الأطفال الإسماعيليين لإضفاء أعلى درجات الأهمية على التعليم، والنظر إلى خدمة المرء لجماعته وأمته وللعالم باعتبارها نموذجاً إسماعيلياً/ إسلامياً من الوجود في العالم، والتشديد على أهمية الأسرة والدين في الحياة اليومية للفرد، والنضال من أجل تحقيق التقدم الروحي الفردي والجمعي.

وأكَّد سلطان محمد شاه في خطاب له في ممباسا العام 1945، أنه لا يكفي أن تحصل الفتيات على أفضل أشكال التعليم، بل يجب أن يكتسبن القوة الروحية من خلال الثقة والإيمان. وذهب بعيداً إلى حد القول إنه جعل البنات أحراراً ومستقلات، لأن الشخص الأخلاقي بحق لم يكن، كما كان سيقول في كان [بفرنسا] العام 1952، ذلك الذي وقع في القفص وحُبس وإنما واحداً رأى جاذبية السيئ فانتخب ليختار الجيد.

وبوضع سلطان محمد شاه للفضيلة ضمن عالم المسؤولية لكل من الذكور والإناث، ومن خلال غرسه فكرة أن كلا الجنسين يستطيعان التعامل بحرية دون خوف من اعتداءات جنسية، لأنهما يتعاملان كأخوة وأقارب، يكون قد فتح الباب أمام النساء والرجال الإسماعيليين للعمل معاً في مشاريع لمصلحة الجماعة أو للعالم الأوسع. ويكون، من خلال منحه المرأة حق الوصول إلى التعليم، قد مدَّ إمكانية التشارك عبر احترام متبادل لنطاق المعرفة الخاص بكل طرف، لأنه سيكون من الصعب على الأطفال الذكور النظر بفوقية إلى المقدرات الفكرية وإمكانيات الأطفال الإناث عندما يتواجدون في المدرسة معاً، فالجنس ليس هو العامل المقرر للذكاء وإنما بالأحرى الاجتهاد والذكاء الطبيعي.

وبفكه علاقات النساء الثنائية مع الرجال من الاعتماد المالي على الرجال، منح الرجال وعياً مضافاً بأنه لا يمكن إجبار النساء على الخضوع لحالات من التعاسة البيتية عبر التهديد بسحب الدعم المالي، في حين أعطى النساء وعياً بأنهن يستطعن، من خلال تعليم جيد، دعم أنفسهن ودعم أطفالهن إذا لزم الأمر، وليس للمرأة انتظار الصدقات إذا ما كان زوجها عاجزاً عن العمل أو متوفىً أو إذا كانت مطلقة. تلك هي الاحتمالات التي فتحها سلطان محمد شاه للرجال والنساء من الإسماعيليين. وقد أنشأ مؤسسات تمنح كلا الجنسين فرصاً للوصول إلى التعليم، إلا أننا بحاجة لإجراء استقصاء حول عدد النساء الإسماعيليات اللواتي جرى تعيينهن فعلياً في مناصب المسؤولية في مؤسسات الجماعة خلال حياته (بالصورة الروتينية التي يجري بها الأمر اليوم). ففي سنة 1944، جرى تعيين شيرين غلام علي جيفراج كأول امرأة إسماعيلية من شرق أفريقيا عضواً في

مجلس الآغاخان المحلي لكينيا.[1] وحتى الآن، لم تجر دراسات لتقييم مستويات التعليم والمؤهلات المهنية التي كانت تحصل عليها المرأة الإسماعيلية المسلمة حتى زمن وفاة الآغاخان الثالث سنة 1957. إذ بغض النظر عن جهوده، لم تكن الجماعة قادرة على التخلي عن نماذج السلوكية الأبوية بين ليلة وضحاها. إن دور الذكر كرئيس للبيت وكصاحب القرار الأساسي لجميع القرارات الرئيسية، المالية وغيرها، لا يزال يواصل وجوده بإصرار حتى يومنا هذا، ولو أن النساء يختلفن حول ذلك من أجل الانسجام الأسري، بينما يواصلن، في كل جيل من الأجيال، الدخول في ميدان المهن وامتلاك الأعمال التجارية وإدارتها وتولي المناصب القيادية ضمن الجماعة وفي النطاق العام.

فإذا كان بالإمكان اعتبار السير سلطان محمد شاه، الآغاخان الثالث، قائداً مسلماً صاحب رؤية وأحدث ثورة في الأسلوب الذي كان ينظر به إلى المرأة وتُعامل بموجبه، وحضَّ النساء على التعلم والتمسك بدينهن وتحقيق استقلالهن المالي والقيام بأدوارهن كاملة في المجتمع، فإن خليفته، صاحب السمو الأمير كريم الحسيني، الآغاخان الرابع، يمكن أن يعتبر باني المؤسسات الذي حققت برامجه، ببساطة، المساواة في فرص الوصول للجنسين وجعلها حقيقة واقعة. ومما لاشك فيه أن سجلّ التاريخ سوف يذكر الآغاخان الرابع لتبنيه سياسة بناء المؤسسات التي بدأها جده اللامع والسير بها نحو قمم شامخة جديدة وتوسيع دائرة وصول منظمته لتخدم جميع الناس المتواجدين ضمن نطاق عملها. أما أحجار الزوايا الأربع التي تكوّن رؤيته فتشمل تأكيد الممارسة اليومية لدين المرء، مع الجماعة وبصورة إفرادية؛ وأهمية العقل، باعتباره هبة إلهية، في التصدي لتحديات الحالة الوجودية؛ ومركزية الخدمة، بما فيها التطوع كتوجه أساسي يتم من خلالها بناء موقع المرء في العالم؛ والبناء على مبادئ الإسلام لتنظيم أعمال المرء في الحقول الإنسانية والبيئية، بما في ذلك تقدير قيمة الجدارة والتعددية في تشكيل واستدامة المجتمعات المدنية. وليس من مزايا تفضيلية لأي من الجنسين في جميع هذه الأمور على الجنس الآخر.

ونجد في شبكة المؤسسات الضخمة التي أوجدها الآغاخان الرابع وتشرف عليها

---

1 – مراسلات شخصية من والدي، رحيم قاسم جيفراج، 26 شباط 2007، وكانت شيرين غلام علي جيفراج عمّة له.

المؤسسة القمة المعروفة باسم شبكة الآغاخان للتنمية (AKDN) بنية ثلاثية الجوانب تتضمن التنمية الاقتصادية والتنمية الاجتماعية والثقافة وتستضيف ما يقرب من 16 مؤسسة ذات مهام تُركِّز عموماً على تحديد التحديات ووضع الاستراتيجيات لمواجهتها وتنفيذها. وتضم هذه المؤسسات صندوق الآغاخان للتنمية الاقتصادية (الذي يشرف على عمل مؤسسات خدمات الترويج السياحي وخدمات الترويج الصناعي)؛ ومؤسسة الآغاخان (AKF) التي تشرف على عمل خدمات الآغاخان التعليمية وخدمات الآغاخان الصحية وخدمات الآغاخان للتخطيط والبناء؛ وأمانة الآغاخان للثقافة (التي تشرف على عمل جائزة الآغاخان للعمارة وبرنامج التربية والثقافة وبرنامج دعم المدن التاريخية).[1] وثمة ثلاث مؤسسات إضافية تقع ضمن خانة التنمية الاجتماعية هي جامعة الآغاخان وجامعة آسيا الوسطى ووكالة الآغاخان للتمويل الصغير.

إننا بحاجة لمزيد من العمل لتقرير نسبة النساء المشاركات في الهيئات الحاكمة لجميع هذه المؤسسات. فتقرير مؤسسة الآغاخان للعام 2005، على سبيل المثال، لا يذكر أسماء أعضاء هذه الهيئات. غير أن الأولويات الواردة في التقرير بالنسبة لبرامج مؤسسة الآغاخان، فهي: التعليم والتنمية الريفية والصحة والمجتمع المدني، مع تشديد خاص على المشاركة الجماعاتية، والجندر [أو الجنس] والبيئة والتعددية والموارد البشرية. وليس ثمة شك في انخراط النساء في كل مرحلة من مراحل تطوير البرنامج، تصميماً وتنفيذاً، كمانحين ومتلقين في آن للخدمات والعمل إلى جانب الرجال. لقد كان هدف سلطان محمد شاه تمكين المرأة من احتلال مكانها في المجتمع إلى جانب الرجل بإزالة المواقف الأبوية تجاه المرأة واستبدالها بسقف أبوي ثلاثي الجوانب تنتقل المرأة تحته من إدارة يتولاها الأب إلى أخرى يتولاها الزوج ثم فيما بعد إلى واحدة يتولاها الأبناء، على أن يترافق ذلك بتعليم يضمن استقلالية المرأة مالياً. وقد سعى الآغاخان الحاضر إلى معالجة التقاطعات البنيوية التي يتراكب ضمنها التفاوت وعدم المساواة الجندرية. وعلى سبيل المثال، إن أية محاولات لتحسين حياة النساء دون الاهتمام بالعدد الهائل من البُنى المجتمعية التي تعيش فيها النساء لن تعيش طويلاً. ولذلك فقد جرى تلخيص أهداف مؤسسة الآغاخان بعبارات تفيد معنى الاتساع والشمولية:

1 - HTTP://WWW.AKDN.ORG/AGENCY/AKF.HTML.

أ) تمكين الفقراء من العمل بطرق تؤدي إلى تحسينات ذات مدى بعيد في أمورهم المالية والصحية، وفي بيئتهم وتعليم أطفالهم؛ ب) تزويد الجماعات بنطاق أكبر من الخيارات والفهم الضروري للقيام بأعمال مدروسة؛ ج) تمكين المستفيدين من اكتساب الثقة والأهلية للمشاركة في تصميم وتطبيق ومتابعة تشغيل النشاطات المؤثرة في نوعية حياتهم؛ د) وضع وإنشاء البُنى المؤسساتية والمالية والإدارة لضمان استدامة أنشطة البرامج دون الحاجة لمساعدة المؤسسة ضمن إطار زمني معقول.[1]

وبتركيز الطاقات المؤسساتية بحيث تعالج قضايا بنيوية كالتي ذكرناها، سيجري تحسين حياة أولئك المتأثرين بالبرامج، وستتاح الفرصة لتنمية إمكانيات المرأة إلى جانب تلك التي للرجل والأطفال من أجل تمكينهم من المشاركة بأفضل ما يمكن في خلق جماعات مستدامة تستطيع العيش في عالم شمولي. وبكلمات أخرى، فإن الاهتمام بالجندر يصبح جزءاً من البنية الأساسية للبرامج التي تضعها مؤسسة الآغاخان، وهذا ما يمكن التوصل إليه من خلال تقارير المؤسسة المتوفرة. إن الأهداف التي رسمتها مؤسسة الآغاخان لا تذكر قضية الجندر بشكل صريح، لكن يتضح من لائحة الأولويات التي تشكل المبادئ المرشدة للبرامج أن الجندر يواصل كونه نقطة أساسية وبارزة لكل من التنمية والتطبيق. والمثال على مقاربة للتنمية مدمجة وشاملة للجندر نجده في حالات المبادرات التنموية التالية في الهند والمستخرجة من التقرير السنوي لمؤسسة الآغاخان للعام 2005:

تعمل المؤسسة على تحسين نوعية التعليم المتاح للجماعات المهمشة والمعزولة في أكثر من 1,000 مدرسة. وتقوم مؤسسة الآغاخان بالعمل مع شركائها وبالتعاون مع حكومات الولايات عبر برنامج سَرفا شيكشا أبيان – وهو برنامج وطني لتحسين نوعية التعليم – من أجل إدخال طرائق ومقاربات جديدة تأخذ في الحسبان الممارسات الاجتماعية والثقافية وانخراط الهيئات الحكومية المحلية في هذا العمل.

ومن أجل مواجهة الفقر الريفي وتحسين الأحوال المعيشية، تسعى المؤسسة لدعم الأنشطة لأكثر من 400,000 إنسان في المناطق شبه الجافة التي تعتمد على مياه الأمطار في أربع ولايات في وسط الهند وغربها. وتم تشكيل حوالي 1,400 منظمة جماعاتية تُشكل

1 – التقرير السنوي لمؤسسة الآغاخان للعام 2005، ص. 50.

النساء فيها 50% من عدد أعضائها البالغ 33,000. وتم أيضاً إنشاء مراكز للعلم والموارد بالتعاون مع حكومات الولايات من أجل تأمين التدريب والمعلومات الأساسية عن الحياة المعيشية الريفية لتمكين الجماعات من تسليح نفسها بأحدث التقنيات والممارسات.

وتصل تداخلات الصحة الجماعاتية المدمجة إلى أكثر من 240,000 إنسان. ويعمل الترويج لمقاربات تقودها الجماعة على ضمان الوصول إلى برامج نوعية وذات كلفة مخفضة للحفاظ على حياة الأطفال، ورعاية صحة الأم، وغيرها من الخدمات الصحية الجماعاتية الأساسية بالتعاون مع النظامين الصحيين العام والخاص. وتعكس نشاطات مؤسسة الآغاخان في الصحة البيئية توفير المياه والصرف الصحي حاجات النساء وتأخذ في الحسبان سلامتهن وكرامتهن. ومنذ فترة قريبة، تلقت قرية كاران في سيدبور تالوكا التابعة لغجرات – وهي منطقة تغطيها خدمات الآغاخان للتخطيط والبناء – جائزة نيرمال غرام بسبب تغطيتها بنظام صرف صحي شامل.[1]

إن أهمية مثل هذه المقاربات المتقاطعة لتطوير المرأة لا يمكن التقليل من شأنها. وبالجملة، بينما تمثَّل التحدي الذي واجه الآغاخان الثالث في العوائق الثقافية التي واجهت النساء المسلمات، ومنهن الإسماعيليات، فيما يخصّ تنمية الرأسمال البشري، فإن الآغاخان الرابع يسعى إلى صنع شيء مختلف للظلم العالمي من خلال تعبئة الجهود التي تشمل الجماعات بكاملها بغض النظر عن العرق أو الجندر أو الطبقة الاجتماعية أو الانتماء الديني أو العجز عن بناء مستقبل أفضل للجميع.

---

1 – المصدر السابق، ص. 23 – 22.

11

منعطفات حاسمة في التقليد والحداثة وما بعد الحداثة

تعامل الإسماعيليين مع المجتمع الكندي المعاصر

كريم هـ. كريم

ثمة ما بين 70,000 و80,000 مسلم شيعي إمامي إسماعيلي (ويعرفون أيضاً بالمسلمين الإسماعيليين النزاريين، أو بالإسماعيليين فحسب) يعيشون في كندا. وأكبر مناطق الاستيطان هما تورنتو وفانكوفر، مع أعداد هامة من الجماعات موزعة في كلغاري وإدمنتون ومونتريال وأوتاوا. وكانت هجرة الإسماعيليين إلى كندا قد حدثت في خمسينيات القرن الماضي، مع زيادات هامة وقعت بين سبعينيات وتسعينيات القرن الماضي.[1] ثم كان طرد الآسيويين الأوغنديين العام 1972 سبباً لزيادة أخرى ملحوظة في عدد أفراد الجماعة. كما وصلت مجموعة كبيرة أخرى من اللاجئين من أفغانستان في تسعينيات القرن الماضي أيضاً. وللغالبية العظمى من الإسماعيليين الكنديين أصول

1 – من أجل نظرة عامة حول الاستيطان المبكر للإسماعيليين في كندا، أنظر عظيم نانجي، "الجماعة الإسماعيلية النزارية المسلمة في أمريكا الشمالية: الخلفية والتطورات"، في إيرل هـ. ووف، بهاء أبو لبن، ريغيولا ب. قريشي، محـ.، الجماعة المسلمة في أمريكا الشمالية (إدمنتون، آ. ب، 1983)، ص. – 149 .164

تضرب في جنوب آسيا. غير أن ثمة أفراداً آخرين من الجماعة ممن لهم جذورأوروبية وإيرانية وعربية وأفريقية ومن آسيا الوسطى. إن جلّ الجماعات هاجرت إلى كندا قادمة من بلدان شرق أفريقيا في أوغندا وكينيا وتنزانيا، ومعظم هؤلاء من أصول هندية (غجراتية). وحدثت هجرات أخرى إلى كندا جاءت من الكونغو ومدغشقر وموزامبيق وجنوب أفريقيا وإيران وطجكستان وبنغلادش. كما وصل آخرون عبر أوروبا، ولا سيما المملكة المتحدة وفرنسا والبرتغال وأمريكا الجنوبية وأستراليا، حيث كانوا قد أقاموا لفترات زمنية مختلفة. وفي الوقت الراهن، ثمة عدد متزايد من المهاجرين الإسماعيليين يفدون من الهند والباكستان. وتضم مجموعات جماعاتية عديدة في كندا متحولين إلى المذهب حديثي العهد من أصول أوروبية – كندية – ومعظمهم تحوّل عبر حالات زواج. ولدينا اليوم من أولئك الأفراد الذين جاؤوا كمهاجرين أو الذين انضموا إلى الجماعة كمتحولين إلى المذهب، جيلان من الإسماعيليين ممن وُلدوا في كندا.

اتصفت تشكيلة الجماعات الكندية، التي هي اليوم أكبر جماعة في بلد غربي، بأنها كانت في جزء منها نتيجة لأحداث خارجية كالخروج الأوغندي والثورة الإيرانية وحروب أفغانستان وانهيار الاتحاد السوفييتي إضافة إلى استعداد كندا لقبول الناس المهجرين نتيجة لمثل هذه الأحداث. وتتمتع الجماعة بحسٍّ قوي بالمواطنة الكندية إلى جانب تفهمها لكونها جماعة عالمية عابرة للحدود القومية. وهم يتمسكون بروابطهم بالأراضي التي هاجروا منها والتي فيها حضور إسماعيلي. وقد أنتجت الإرشادات التي بعث بها زعيم الجماعة العالمي، صاحب السمو الأمير كريم آغاخان الرابع، إلى الإسماعيليين الكنديين يحثهم فيها على جعل كندا وطناً لهم جنباً إلى جنب مع دعم الأنشطة التي تعبر الحدود القومية لشبكة الآغاخان للتنمية، أنتجت إحساساً بالانتماء لكلٍ من الأمة الكندية والأمة الإسماعيلية العابرة للحدود. وفي هذا المجال، بدأت الجماعة التعامل مع خاصيتين أساسيتين لعالمنا الحديث: العولمة والكوزموبوليتانية [أو الهوية العالمية] ذات القاعدة العريضة.[1]

لكن، هل يستطيع المسلمون أن يكونوا "عصريين"؟ الإسلام والحداثة يظهران في

1 – أنظر أرجون أبادوري، الحداثة في العموم: الأبعاد الثقافية للعولمة (مينابوليس، 1996)؛ كريم هـ. كريم، "الأمة والشتات: إعادة التفكير في التعددية الثقافية في سياق عابر للحدود القومية"، المجلة الدولية للسياسات الإعلامية والثقافية، 2:3 (2006)، ص. 282 – 267.

المخيلة الغربية قطبين متضادين، أما في وسائل الإعلام المهيمنة، فيجري تقديم المسلمين على أنهم غائصون بصورة مقدّرة لا مفر منها في مستنقع التقليدية التي هي نقيض الحداثة.[1] ويميل النقد الموجّه إلى هجرتهم إلى أمريكا الشمالية وأوروبا وأستراليا إلى النظر إليهم على أنهم غير مؤهلين للاندماج في هذه المجتمعات. بل إن بعض المعلقين العموميين ذهب إلى حد اقتراح قيود على الهجرة من بلدان يشكل الإسلام فيها الدين الرئيسي. وساءت هذه الحالة أكثر في السنوات القليلة الماضية في أعقاب أعمال إرهابية تورط بها مسلمون.

إلا أنه، وبصورة موازية لذلك، جرى تصوير الإسماعيليين النزاريين في كندا بشكل إيجابي على أنهم مساهمون مُرحَّب بهم في البلاد. إن طريقة تصوير معتنقي الإسلام هذه ليست فريدة. فقد تمّ إظهار أفراد من خلفيات إسلامية متنوعة على أنهم يتكيفون جيداً مع الحداثة. كما كُتب الكثير حول جهود مفكرين من القرن التاسع عشر، جمال الدين أسدبادي (الأفغاني) ومحمد عبده وآخرين، ممن حاولوا التعامل مع الفلسفة الغربية للقرنين التاسع عشر والعشرين.[2] غير أن مثل هذه الصور لمسلمين عصريين تميل عادة للتركيز على أعمال أفراد مفكرين وأعمال تلامذتهم. وقد تبرز أمثلة في وسائل الإعلام اليومية حول أفراد في بلدان ذات أغلبية مسلمة اعتنقوا الأفكار الغربية، لكنهم ظهروا في نظر الآخرين كحالات استثنائية بين جماهير تقف معادية للحداثة. حتى أن وجهات النظر الغربية حيال تركيا باعتبارها الدولة الأكثر علمانية بين البلدان ذات الأغلبية المسلمة لم تسلم من الشكوك حول الميول المسيطرة للجمهور تجاه التقليدية. فبغض النظر عن تكيف العديد من الأفراد والأسر ذات الخلفيات السنية أو الشيعية الإثني عشرية أو الإسلامية الأخرى ثقافياً مع المجتمعات الغربية، إلا أن هوياتهم الجمعية لا تزال موضع شك حول قدرتها على الاندماج حتى في مناخات التعددية الثقافية. ومع ذلك، فإن الرسم الجماعاتي للإسماعيليين، وخاصة في كندا، يظهرهم عموماً في حالة مريحة مع القواعد الغربية المتبعة.

لكن ذلك ليس صورة غير معقدة ذات بُعد أحادي – سواء من جهة المجتمع المسيطر أو من جهة أفراد الجماعة أنفسهم. وهي تعمل على مستويات متنوعة بصورة مماثلة

1 – أنظر كريم هـ. كريم، **الخطر الإسلامي: الإعلام والعنف العالمي** (مونتريال، 2003).

2 – أنظر ألبرت حوراني، **الفكر العربي في العصر الليبرالي 1939 – 1798** (لندن، 1962)؛ ماجد فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية** (ط. 2، نيويورك، 1983).

لما تفعله مثل هذه المدركات عادة. فالسياق الخاص بحالة محددة يتضافر مع الوسيط الذي من خلاله يتمّ النظر إلى هذه الحالة ليساهما معاً في تشكيل عملية إدراكها. وتتعرّض صور الإسماعيليين الكنديين للانكسار الضوئي من خلال موشورات التقليد والحداثة ومابعد الحداثة الخاصة العاملة بصورة إفرادية وجمعية في آن. وحتى وهي ترسم مستقبلاً في أرض تقع في الجبهة المواجهة للحداثة، فإن هذه الجماعة تواصل البناء على قرون من التاريخ تكشفت في مهد الحضارة. ومع أن الالتزام بالتقليد أو الحداثة يختلف من شخص لآخر، إلا أنه لا يمكن لأي شخص البقاء بعيداً عن تأثير أحدهما بالآخر. وحتى أكثر الإسماعيليين الكنديين توجّهاً نحو العلمانية لا يستطيع أن يتجاهل بالكامل المجموعة المتنوعة لتقاليد الجماعة، وبالمقابل فإن أكثر معتنقي الذهنية التقليدية تشدداً لا يستطيع البقاء بعيداً عن التأثر بتطلعات الجماعة التحديثية.

وكانت فريال روس – شريف وعظيم نانجي قد ذكرا وهما يكتبان عن ظهور الاستيطان الإسماعيلي في أمريكا الشمالية أن أفراد الجماعة بنوا على كل من "تقليدهم الديني والحداثة في رسمهم للأشكال الجديدة للتنظيم ولتوفير توازن ينبنون عليه حياتهم".[1] وهذه الجدلية القائمة بين التقليد والحداثة ليست صراعاً بين الأضداد: فمن الممكن فهمها بدلاً من ذلك كحوار صادق بين فردين لهما ميول مختلفة لكنهما يبحثان معاً عن طريقة عيشٍ تتفق مع الصراط المستقيم للإسلام (القرآن1:6). ويمتدّ البحث عن التوازن بين التقليد والحداثة إلى التفاعل مع ما بعد الحديث. فالنضال من أجل العثور على الصراط المستقيم والبقاء عليه لا يتوقف عند نقطة معينة، بل من المقدر له أن يستمر ما دامت ظروف الحياة تخضع هي الأخرى لقدر التغيير. ولذلك، لا نستطيع التأمل بأية خاتمة للحياة المادية لأن تقدم الزمن يأتي بتحديات جديدة باستمرار. وكما في مُسلّمات جاك دريدا[2]، فإن الحلول تبقى مشروطة بظروف التغيير. وسنفقد المعنى إذا ما اتكلنا بصورة كاملة على التقليد وحده أو الحداثة أو ما بعد الحداثة. والبحث

1 – فريال روس – شريف وعظيم نانجي، "الهوية الإسلامية والعائلة والجماعة: حالة المسلمين الإسماعيليين النزاريين"، في إ. هـ. ووف، مح.، **العائلات المسلمة في أمريكا الشمالية** (إدمنتون، آ. ب، 1991)، ص. 102. ومن المواضيع الملحّة في إرشادات الآغاخان لأتباعه الحاجة للنضال من أجل التوازن بين الجانبين المادي والروحي للحياة. أنظر آغاخان الرابع، **الدرر الثمينة** (كراتشي، 1960).

2 – جاك دريدا، **الكتابة والاختلاف**، تر. ألان باس (لندن، 2004).

المتواصل الذي يحفظ التوازن بين هذه المحاور الثلاثة يحافظ على دينامية الاكتشاف المستمر (العَرضي) لأجوبة لسياقات الحياة المتغيرة. وهذه التجربة تتكشف بصورة لانهائية في الفضاءات المتداخلة – المنعطفات الحاسمة – بين التقليد والحداثة وما بعد الحداثة. فالمعنى نجده إذاً في المنعطفات الحاسمة وفي نضال البحث بحد ذاته. وبكلمات الآغاخان الثالث، سلطان محمد شاه: "الصراع هو معنى الحياة. الهزيمة أو النصر هما بيد الله، لكن الصراع بحد ذاته هو واجب الإنسان ويجب أن يكون متعته أيضاً".[1]

ومن الضرورة بمكان، وقبل المضي في معاينة الصراعات التي حدثت في المنعطفات الحاسمة، إجراء استكشاف لبعض جوانب الآراء المعاصرة المتعلقة بالتقليد والحداثة وما بعد الحداثة. وسيشكل ذلك عاملاً مساعداً في توفير السياقات الغربية والإسلامية الأشمل لتعامل الإسماعيليين الكنديين مع بيئتهم الحالية.

التقليد

نحن نتقبل كلمة "تقليد" كجزء عادي من مفرداتنا اليومية. لكن، وكما هو الحال مع معظم الكلمات ذات الأهمية الخاصة في النقاش العام، كثيراً ما يجري التلاعب بها عقائدياً من أجل الترويج لمصالح محددة.[2] وعلى العموم، يستثير التقليد وجهة نظر ترى أن الماضي يعرض قيماً تتميز لكنها تشكل، مع ذلك، مصدراً للقواعد المتبعة في الوقت الحاضر. إنه يشير إلى الأفكار والعادات التي تورثها حقبة سابقة. وهذه إذاً هي التي تنتقل من جيل إلى آخر، ونجد أصولها كامنة في الأساطير أو الأجداد المكرّمين أو العصر الذهبي لثقافة عليا أو في رسالة سماوية. ويتضمن التقليد عادة فكرة عن شيء ما ذي قيمة، لكن من الممكن أيضاً استخدامه بمعانٍ سلبية. والاعتقاد السائد هو أن من يكون "تقليدياً" يكون صلباً لا ينثني لدرجة تجعله غير قادر على مماشاة الأزمنة الحالية.

1 – آغاخان الثالث، الدرر الثمينة (ط. 3، كراتشي، 1961)، ص. 109.

2 – أنظر أبيدين كوسنو، ما وراء ما بعد الاستعمار: العمارة والفضاء الحضري والثقافات السياسية في أندونيسيا (لندن، 2000)، ص. 94 – 71؛ كريم هـ. كريم، "إعادة ربط المواطن والتراث والتقنية"، المجلة العامة للمعهد الأوروبي للاتصالات والثقافة، 4 (1997)، ص. 86 – 75.

أما التقليد كمفهوم فلا يبدو أنه قد وُجِدَ قبل مجيء "التحديث". فكان لا بد من اختراع فكرة التقليد من أجل توفير نقيض للتحديث.[1] ويلاحظ عزيز إسماعيل أن المجتمعات التقليدية هي نوع واحد من المجتمع، وتعمل إفرادياً على التخلص من فكرة التقليد. ففي العالم الإسلامي، على سبيل المثال، ثمة حديث جدير بالاعتبار مستمر منذ أكثر من خمسين سنة حول "التقليد" الإسلامي و"التراث" الإسلامي وما شابه. ومع ذلك، فهذه الأمور هي اهتمامات حديثة العهد على نحو مميز.[2]

وإحدى الطرق التي اتبعت في تحديد معنى الحداثة كانت من خلال مقابلتها وموازاتها بالتقليد الإسلامي. وكانت أحاديث التنمية التي جرت في خمسينيات وستينيات وسبعينيات القرن الماضي قد قدّمت الحداثة والإسلام على أنهما ضدان. وطبقاً لأحد الكتب المؤثرة، **انحسار المجتمع التقليدي: تحديث الشرق الأوسط**، الذي نشره دانيال ليرنر العام 1958، فإن الالتزام بالتقليد شكّل عقبة أمام تحقيق الحداثة. وأصر على أنه لا بد من التخلي عن الأعراف المتبعة للثقافات المسلمة من أجل اكتساب "الروح العقلانية والواقعية" للحداثة. ورأى ليرنر أن الإسلام يتعارض مع التنمية التي يقف أمامها "عاجزاً عن الدفاع عن نفسه بصورة مطلقة".[3] وحتى هشام شرابي، عالم الاجتماع العربي البارز، أكد في العام 1966 أن "العالم العربي قد تجاوز الإسلام ببساطة وأهمله".[4]

إن مثل هذه النظرة الخطية والغائية للتقدم من التقليد إلى الحداثة يثبت أن عناصر الدين قد أصبحت من زي باطل في العالم المعاصر. وهي تأخذ وضعية عقائدية تستثني التقليد بصورة منظمة وتمنعه من أن يكون له أية صلة بالحاضر. إن عقيدة التحديث أو التجديد تخلط التحديث بالتشبه بالغرب. إنها تصرُّ على وجوب قيام جميع شعوب العالم بتقليد الدرب إلى التنمية الذي وضعته المجتمعات الغربية. فثمة منافع اقتصادية وسياسية هائلة للغرب إذا ما قامت بقية البشرية بالسير دائماً على خطاه. وظهرت التقليدية كعقيدة مضادة تسعى إلى معارضة التحديث أو التجديد. وكما أن الأخير

1 – أنظر إريك هوبسبوم وتيرنس رينجر، مح.، **اختراع التقليد** (كمبريدج، 1983).
2 – عزيز إسماعيل، "مقدمة"، في فرهاد دفتري، مح.، **التقاليد الفكرية في الإسلام** (لندن، 2000)، ص. 8.
3 – دانيال ليرنر، زوال المجتمع التقليدي: **تحديث الشرق الأوسط** (غلينكو، إ. ل، 1958)، ص. 58.
4 – هشام شرابي، "الإسلام والتحديث في العالم العربي"، في ج. هـ. تومبسون و ر. د. رايشوير، مح.، **تحديث العالم العربي** (برنستون، 1966)، ص. 26.

يدعم سياسياً ويقدم فوائد لمؤسسات وبُنىً محددة، فإن التقليدية تؤيد موقف الذين يروّجون نظرتها العالمية الخاصة.

لكن ثمة أكثر من طريقة واحدة للنظر إلى التقليدية. فالباحث من فترة ما بعد الاستعمار أشيس ناندي يتحدث عن "التقليدية النقدية" التي هي "تأملية وتنقد ذاتها، ولا ترفض أو تتجاهل خبرة الحداثة بل تعمل على احتوائها أو هضمها".[1] ويصف ناندي التقليدية، بناء على ما استخرجه من أمثلة مهاتما غاندي ورابندراناث طاغور،[2] بأنها لا تنظر إلى العلم المعاصر كشيء غريب، ولو أنها قد تنتقد ميوله المنفّرة. كما تشكك التقليدية أيضاً في مفهوم الموضوعية في الوقت الذي لا تنكر فيه إمكانياتها الإبداعية. وبالنتيجة، تضع التقليدية النقدية الحكمة فوق العلم والعقل فوق الذكاء.

أما المنتمون لمدرسة "الفلسفة الخالدة" (philosophia perennis) فقد كتبوا حول التقليد باعتباره تمثيلاً للتعابير الأساسية للروح الإنسانية.[3] إنهم يكتبون حول الحقائق الخالدة التي لا ينفيها التاريخ أو الزمن – فالتقليد يبقى وثيق الصلة بالموضوع اليوم كما كان في الماضي. والحالة العصرية لا تبطل التقليد ما دام أن الحاجات الروحية الأساسية للبشر تبقى ثابتة.

وتشرح مجموعة من المقالات الحديثة العهد بأن "الإسلام التقليدي" يتضمّن "استمرارية أفقية مع الأصل ورابطة عمودية تربط كل حركة في حياة التقليد موضوع الحديث بالحقيقة الماوراء تاريخية المنزهة عن المادة".[4] إنه يعبر عن شكل من الفكر الإسلامي المعاصر المنتقد "للإسلام المحدَث أو المستحدَث". ويقدّم الفصل الذي

1 – الاقتباس في دِبش شَكرَبارتي، تطبيع الحداثة (شيكاغو، 2002)، ص. 40.

2 – وكان طاغور قد شرح الاختلاف بين الظهور بمظهر الغرب والتحديث، واعتنق الأخيربصفته "استقلالاً للفكر والفعل"؛ وهذا اقتباس في ألستير بونيت، فكرة الغرب: الثقافة والسياسة والتاريخ (نيويورك، 2004)، ص. 88. ويكشف توجّه طاغور المزدوج باتجاه كلا التقليد والحداثة عن تأكيد المساحة الرمادية بين الاثنين.

3 – أنظر جيكوب نيدلمان، مح.، سيف العرفان: الميتافيزيقيا والكوزمولوجيا والتقليد والرمزية (بلتيمور، م. د، 1974).

4 – جوزيف إي. ب. لومبارد، "مقدمة"، في ج. إي. ب. لومبارد، مح.، الإسلام والأصولية وخيانة التقليد: مقالات لعلماء مسلمين غربيين (بلومنغتن، آي. ن، 2004)، ص. xiii. والاقتباس من سيد حسين نصر، الإسلام التقليدي في العالم العصري (لندن، 1987)، ص. 13.

كتبه فؤاد س. نعيم في الكتاب عرضاً للنقد المنسوب للعالم التقليدي من أوائل القرن العشرين، مولانا أشرف علي ثنوي والموجّه "إلى المحدثين [الذين] يخلطون بين سلطة الغرب الحديث وحقيقة أفكاره ويسعون بتلك الوسيلة إلى تحديث الإسلام من أجل جعله أكثر قوة".[1] وبتبنيه مقاربة تعتمد مركزية الشريعة، اعتقد ثنوي بعدم الحاجة لإصلاح التقليد الإسلامي ما دام أنه تضمّن مسبقاً المبادئ ذاتها المطلوبة لتجدده.

ويقرن بشير م. نافي التراث في السياقات الإسلامية بالتقليد، مشيراً إلى مطابقة مع عدد من الأسبقيات العقائدية والشرعية. ويصف التقليد بأنه شيء "مهيمن ومتفق مع القواعد المقررة وقائم بثبات"[2] في الحديث الإسلامي. غير أنه لا يرى في ذلك تضميناً لإجماع من صنف واحد تجاه جميع القضايا. وينظر نافي إلى التنوع الواسع في آراء القضاة ورجال الإفتاء المسلمين على أنه دليل على إيمان المجتمع التقليدي العميق "في محدودية الإنسان والطبيعة القلقة لمساعيه".[3] ثم يقارن ذلك بالإحساس القوي باليقين الذي تقدمه الحداثة.

ويشير فريد إسحاق كذلك إلى تعددية مكوّنات التقليد الإسلامي، بما فيها تلك التي تتعارض بعضها مع بعض. ويبين كيف يمكن لتقليد أن يكون متنوّعاً وعلى النطاق الداخلي في تباين؛ غير أن ذلك هو ما يمنحه صفة الدينامية.[4] وكان الجدل القائم بين السياقات المختلفة داخل التقليد الإسلامي قد واصل مدّه بالغذاء طوال أربعة عشر قرناً. وثمة عملية استعادة تدريجية لتعددية التراث الإسلامي بين المسلمين المعاصرين. وفيما يتعلق بالسياق الخاص بالإسماعيليين في كندا، نلاحظ أن التفاعل الداخلي بين السياقات المتنوعة لتقاليدهم يجري بما يعبر عن قدومهم وتجمعهم من مصادر هجرة مختلفة.

وقبل اختتام هذه المناقشة حول التقليد، تجدر الإشارة إلى الترجمة العامة للحديث

1 – فؤاد س. نعيم، "استجابة إسلامية تقليدية على نشأة التحديثية"، في لومبارد، مح.، الإسلام والأصولية وخيانة التقليد، ص. 111.

2 – بشير م. نافي، "ظهور الفكر الإسلامي الإصلاحي وتحدّيه للإسلام التقليدي"، في سها تاجي فاروقي وبشير م. نافي، مح.، الفكر الإسلامي في القرن العشرين (لندن، 2004)، ص. 29.

3 – المصدر السابق، ص. 38.

4 – فريد إسحاق، في أن تكون مسلماً: إيجاد طريق ديني في عالم اليوم (أكسفورد، 1999)، ص. 195.

النبوي بعبارة "أثر". فالكلمة تفيد تحديداً معنى "قول وحديث".[1] أما السنّة (العادة المتبعة) فتشير إلى ممارسات النبي وأفعاله. وتبقى حياة النبي مركزية ليس بالنسبة لفكر أولئك الذين يتبعون التقليد فحسب، وإنما بالنسبة للمحدثين من بين المسلمين أيضاً.

الحداثة

يسعى هذا القسم إلى معالجة "الحداثة"، التي هي، مثل "التقليد"، كلمة تشمل عدداً من المعاني. وهي تستخدم بصورة عامة للإشارة إلى مجموعة من الأفكار التي تضم الحرية الفردية، والتغيير كقيمة إيجابية، والتقدم، والنظر [العقل] كسبيل إلى العلم الصحيح، والعلم كحديث يسعى إلى الحقيقة، والعقلانية (الأداتية)، والديمقراطية، والدولة – الأمة، والتصنيع، وتقسيم العمل الصناعي، وتوسّع الأسواق، والنمو الرأسمالي السريع، ونشر الحضرية، والمجتمع الجماعي، والتعليم الجماعي، والثقافة الجماعية، والتمييز بين الثقافة العالية والمنخفضة، وإضفاء صفة البيروقراطية على المجتمع،[2] وفصل الكنيسة عن الدولة. إن أصول المفهوم غير واضحة. وطبقاً لروايات مختلفة، فإننا سنعثر على بداياته في وقت مبكر يعود إلى اختراع تكنولوجيا الطباعة على يدي غوتنبرغ (1436)، أو في وقت متأخر يصل إلى 1945، عندما انتهت الحرب العالمية الثانية. وكان أول استخدام للمصطلح اللاتيني modernus (حداثة) قد حدث في القرن السادس الميلادي، لكن لم يكن قبل 1622 ثم 1849 أن ظهرت كلمتا "modernity" الإنكليزية و"modernité" الفرنسية.[3] وسواء اختار المرء وضع بداية الحداثة في عصر النهضة أو الإصلاح أو التنوير أو الحقبة الرومانسية، فإن الإجماع يذهب، كما يبدو، باتجاه القول إن المصطلح كان مؤسساً بصورة راسخة في الغرب بحلول القرن التاسع عشر. وبعد ذلك، انتشر إلى بقية أنحاء العالم من خلال الاستعمار.

---

1 – أنيماري شيميل، الإسلام: مقدمة (ألباني، ن. ي، 1992)، ص. 52.

2 – ماري لويز برات، "الحداثة والمحيط: نحو تحليل عالمي ووصلي"، في إليزابيث مودمب – بوي، مح.، خارج حدود التفرعات الثنائية: التواريخ والهويات والثقافات وتحدي العولمة (ألباني، ن. ي، 2002)، ص. 23.

3 – المصدر السابق، ص. 24.

غير أن ثمة اختلافاً أساسياً في السياقين التاريخي والثقافي للطرق التي من خلالها تكشفت قصة الحداثة في الغرب وفي أمكنة أخرى. فقد لاحظ طبش خير أنه:

> يُنظر إلى الحداثة الغربية باعتبارها ردة فعل على التقليد الغربي. بينما ينظر إليها في غير الغرب باعتبارها انقطاعاً وانفصالاً عن التقليد. فمنشأ الحداثة إما أوروبا أو مؤثرات الاستعمار الأوروبي.[1]

إن النموذج الخاص بالتحديث هو نموذج غربي عادة. وهو يميل لأن يفرض عنوة على تاريخ وثقافة أمكنة أخرى، في أمكنة غالباً ما تكون غير ملائمة. أما في أحاديث التنمية المهيمنة فلا ينظر إلى الفشل في "التحديث" على أن له مشكلة مع نظرية التحديث، وإنما هو فشل الذين يُقحَم عليهم.

وتلخص مقالة بشير نافي "نهضة الفكر الإصلاحي الإسلامي" طرق استجابة المجتمعات الإسلامية للحداثة الغربية. وانسجاماً مع النماذج المهيمنة، فقد تمّ تطبيق ضبط شديد على المجتمع والأرض من خلال تطبيق بيروقراطية مكثفة على جهاز الدولة، وتوسيع شبكتي الاتصالات والنقل، وخلق أنظمة تعليم متجانسة، وفرض أطر العمل القانونية الأوروبية، ومصادرة الدولة للأوقاف الدينية. ولكل ذلك هدف يتمثل في توحيد الدولة – الأمة وتقوية سلطة الحكومة المركزية. وتميّز القرنان التاسع عشر والعشرون بنشاط فكري مكثف: "فبينما كانت بعض العناصر الإسلامية تدعو لاعتناق شامل وسريع للأفكار والنماذج المؤسسية الغربية، وآخرون يتشبثون بالماضي رافضين أي شكل من التغيير، ذهب العلماء المصلحون والمفكرون ورجال الدولة إلى حد السعي لرسم درب بين استضافة الحالة الجديدة والحفاظ على الهوية الإسلامية للمجتمع".[2]

وكان لتلك الشريحة العريضة من المصلحين غرض مشترك من حفاظهم على التمايز الإسلامي ووقايته من التحدي الفعّال للتحديث، والتغلب، في الوقت نفسه، على ما وجدوا أنه طبقات موهنة من الممارسات التقليدية المشكوك فيها. ولذلك سعوا إلى هدفين: احتواء "التحدي الغربي عن طريق خلق تأليف بين القيم والنظم الحديثة وما

1 – طبش خير، "التحديث والحداثة: المجتزآت المرخصة"، النص الثالث، 55 (2001)، ص. 13.
2 – نافي، ص. 39.

أدركوا بأنه القيم والنظم الإسلامية الخالدة، والتشكيك في مصداقية، بل وحتى إسلامية، الأشكال الدينية التقليدية المهيمنة".[1] وبمشايعتهم مفهوم التقدم، راح المصلحون يتحدّون ما رأوا أنه تبني المجتمع الإسلامي الأعمى للآراء الفقهية التي تطورت على مدى القرون الماضية ويصرون مشددين على مرونة الشريعة وقدرتها على التحول. وتبنوا الحض على إعادة إحياء الاجتهاد باعتباره جانباً مكملاً في المنهج الإسلامي.

وبغض النظر عن جهودهم الجديرة بالاعتبار، فإن المصلحين المسلمين من القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، كالأفغاني وعبده ورضا وإقبال، لم يكونوا قادرين على تحديد الاتجاهات التي اتخذتها بالنتيجة الدول ذات الأكثرية المسلمة. غير أن الحكومات التي اتبعت سياسات تغريبية [التشبه بالغرب] بصورة أساسية لم تخصص للفكر الإصلاحي سوى اهتمام نظري عرضي. وكانت هذه المحاولة التي نشأت في المجتمعات المسلمة أواخر سبعينيات القرن الماضي قد أفسحت المجال لظهور ردة فعل أكثر راديكالية عُرفت عادة "بالأصولية" أو "الإسلاموية". ويوحي نافي بأن ما قام به المصلحون من خرق لهيمنة العلماء التقليديين شق الطريق للإسلامويين، ممن ليس لأكثريتهم خبرة دينية، للسير في تحدّيهم الفعّال للدولة. وما كان ثمة إمكانية لنشاطهم السياسي لولا قيام المصلحين "بتمهيد الأرض للناس العاديين والمفكرين المسلمين العصريين والمحترفين المسلمين بالتحدث باسم الإسلام".[2]

غير أن عدداً من المفسرين ينظرون إلى الإسلامويين على أنهم جزء من تيار الحداثة الواسع. فيقول جورن أوتفيك إنهم كانوا "دعاة متشددين للتنمية الاقتصادية والتكنولوجية"[3] وإنهم يروّجون لمشاركة قائمة على الجدارة في السياسة والأعمال. وتشير روكسان ل. يوبن إلى ميل الإسلامويين القوي نحو ثنائية تكون من خصائص جوانب معينة من الحداثة – فقطبية الحرب الباردة تنعكس بالطريقة التي رأى فيها المؤدلج الإسلامي المتنفذ سيد قطب العلاقات بين الغرب والمسلمين.[4] ويزعم جون

---

1 – المصدر السابق، ص. 40.

2 – المصدر السابق، ص. 53.

3 – جورن أ. أوتفيك، "القوة التحديثية للإسلام"، في جون ل. إسبوزيتو و ف. بورغات، مح.، تحديث الإسلام: الدين في النطاق العام في الشرق الأوسط وأوروبا (لندن، 2003)، ص. 64.

4 – روكسان ل. يوبن، عدو في المرآة: الأصولية الإسلامية وحدود العقلانية الحديثة (برنستون، 1999)، ص. 165.

غراي أن الحركة الإسلامية تنتمي، مثل بقية المنتجات الأخرى للحداثة كالماركسية والنازية والليبرالية المحدثة، إلى ما يظن أنه "الأسطورة العصرية" لإعادة تشكيل الحالة الإنسانية.[1]

ومن الورثة المعاصرين لمصلحي القرن التاسع عشر وأوائل العشرين أولئك الباحثون المسلمون الذين خبروا في العلوم الإنسانية والاجتماعية المعاصرة، ومارس بعضهم الإسلام التقليدي أيضاً. ويعيش العديد من هؤلاء ويعمل في بلدان غربية، والسبب في الأغلب توفر فرص أكبر للتعبير الحرّ في هذه الأماكن. ويستخدم هؤلاء أدوات البحث المعاصر لمعاينة علوم الدين والتاريخ والسوسيولوجيا الإسلامية. ويجري استعمال مفاهيم التنوير وما بعد التنوير بانتظام، كلما كان الخطاب موجهاً إلى جمهور أكاديمي وإلى المؤمنين المسلمين أيضاً.

ويقول إبراهيم موسى إنه لما كان المصلحون ينظرون إلى الحداثة كحليف، كان "الباحثون المسلمون النقديون من القرن الحادي والعشرين أكثر قلقاً من إغراءاتها وما تقدمه من نقد للحداثة".[2] وفي حين أيّد السابقون حقوق المرأة ودراسة العلوم المعاصرة، إلا أن الأكثرية منهم لم تتقدم لتطبيق الأدوات الفكرية العصرية في تمحيص وتدقيق العلوم الإسلامية التقليدية. ويشير موسى إلى أن المسلمين بحاجة للتحرك خارج نطاق المواقف الدفاعية والتبريرية التي تشوه تلك الجوانب من علوم الدين والتاريخ التي تظهر غير متطابقة مع المعايير المعاصرة. فتوجّه بالنقد إلى من يميل إلى تأييد ممارسات الماضي ويتطلع إلى تثبيتها:

> توحي هذه الرغبة بالعثور على تبريرٍ في الماضي أو في نصٍ أو في ممارسة أحد المؤسسين بأن المسلمين يمكن أنْ يتصرّفوا بثقة في الوقت الحاضر إذا ما كانت المسألة موضوع النقاش سبق أن وردت في الماضي... فهل هذا يعني أنه لا يمكن للمسلمين الدخول في نقاشات العدالة والتكافؤ

1 – ج. غري، القاعدة وما تعنيه للعصري (لندن، 2003)، ص. 3. من أجل مناقشة تستكشف الأصول الأولية لهذه الأسطورة، أنظر كريم هـ. كريم، "يوتوبيا الدماغ وأسطورة الجنة: استخدام كتاب جاك إيلول عن الدعاية لتحليل خطاب مجتمع المعلومات"، المعلومات والاتصالات والمجتمع، 4 (2001)، ص. 22 – 1.

2 – إبراهيم موسى، "ديون وأعباء الإسلام النقدي"، في أميد صافي، مح.، المسلمون النقدميون: في العدالة والجندر والتعددية (أكسفورد، 2003)، ص. 118.

> والحرية والمساواة إلا إذا كان بعض الأمور الشبيهة قد أشير إليها في كتب الحديث للنبي، أو وردت مصدقة عند بعض الأئمة العارفين من الماضي، أو جرى التلميح إليها، أو توهّم بعضهم وتخيّل إمكانية حدوث مثل هذه النقاشات؟[1]

ويؤكد موسى أن هذه الميول تبطل الخبرات الفعلية للمسلمين فيما يبذلونه من جهود لبناء طريق إلى الإبداع والتغيير والتكيف. وثمة إلحاح متزايد بين المفكرين المسلمين المعاصرين، طبقاً لطارق رمضان، من أجل أن يُدخلوا في الحساب "الحقائق الملموسة لمجتمعاتنا" و"ينتجوا تشريعاً، أو فقهاً، يتناسب مع زماننا".[2]

وكان رمضان، الصوت البارز بين المسلمين في الغرب، قد روّج لتطوير "إسلام غربي".[3] فالمفكرون المسلمون الذين يعيشون في أمريكا الشمالية وأوروبا وأستراليا انخرطوا بصورة جدية في مسألة الحداثة في الغرب. وكان ثمّة محاولة لتقديم الدعم لحركة "المسلمين التقدميين" في الولايات المتحدة وكندا. ومما تضمنه "القلق الأساسي للمسلمين التقدميين"، كما جهر به أوميد صافي ثمة: مراجعة نقدية لنطاق التقليد الإسلامي العريض؛ وإلقاء نظرة جديدة على تعاليم النص المقدس الإسلامي بخصوص العدالة الاجتماعية في سياق العالم المعاصر؛ والنضال من أجل "مساواة إسلامية بين الجنسين"؛ وانفتاح تعدّدي على المصادر البشرية للتعاطف والحكمة التي تتجاوز الحدود الإسلامية.[4]

ويشير عزيز إسماعيل إلى "وجهة نظر تعددية وعالمية" تحمي خصوصية الأمة الإسلامية وتتحرك "من الداخل إلى الخارج" من أجل الحصول على وعي بتطلعات الإنسانية الأخلاقية والروحية.[5] وهو يقدم مشروعاً مشتركاً بين الجماعات الدينية،

1 – المصدر السابق، ص. 122.
2 – طارق رمضان، الإسلام والغرب وتحديات الحداثة، تر. سعيد أمغر (ليستر، 2001)، ص. 324.
3 – طارق رمضان، المسلمون الغربيون ومستقبل الإسلام (أكسفورد، 2004).
4 – أميد صافي، "مقدمة: أوقات التغيير – مسعى إسلامي نحو العدالة والمساواة بين الجنسين والتعددية" في أميد صافي، مح.، المسلمون التقدميون: في العدالة والجندر والتعددية (أكسفورد، 2003)، ص. 15 – 7.
5 – عزيز إسماعيل، "الإسلام والحداثة: آفاق فكرية"، في عظيم نانجي، مح.، المناخ الإسلامي (ديترويت، م. آي، 1996)، ص. 478.

ولا سيما الأديان الإبراهيمية، سيعمل على إجراء تقييم نقدي للفرضيات الثقافية عند المسلمين. ويروّج إسماعيل لبحث يتجاوز هذه الإضافات التاريخية من أجل فهم جوهر الرؤية التي عبَّرت عن مبادئ الإسلام. واقترح أن لدى المسلمين المقيمين في الغرب الفرصة، من خلال تحقيق الانسجام مع محيطهم، لوضع موارد الحداثة العلمية والإنسانية "في خدمة الرؤية الروحية والأخلاقية لدينهم".[1]

وفي حين تتنوّع توجّهات الباحثين المسلمين المعاصرين، إلا أنهم يتفقون في الحضّ على مقاربة فكرية نقدية عند معاينة التقاليد الإسلامية، وعلى تعامل غير عدائي مع الغرب، واحترام القيم بنوعيها التعددي والعالمي. إنهم يرفضون مفهوم التحديث الذي يمنح مكانة امتيازية للفهم الأوروبي للتنمية الفكرية والمادية. وهم يعتقدون، بدلاً من ذلك، بضرورة القيم العالمية الصحيحة وبأهمية الاستكشافات داخل الأديان وداخل الثقافات حول التراث المشترك للإنسانية، في الوقت الذي يواصلون فيه تحقيق الأهمية الخاصة للرؤية الإسلامية ولمساهماتها.

ما بعد الحداثة

كانت فكرة ما بعد الحداثة قد تطوّرت كردة فعل على مظاهر معينة من الحداثة. وتتصف فكرة ما بعد الحداثة بنزعات كاللامركزية في السلطة بالمقابلة مع رؤية الحداثة لبُنىً موحدة للسلطة، والمولدين من الأجناس بدلاً من ثنائيتها، والطارئ في مكان اليقين، والتغيير المستمر مقابل الركود والسكون. وبالنظر إلى صدقيتها مع ميولها باتجاه الغموض والحقل المعرفي المتغير، فإن المعاني المعلقة على ما بعد الحداثة هي حتى أكثر تنوّعاً من تلك المُضمنة في مفاهيم كالتقليد والحداثة. ويلاحظ عظيم نانجي أننا "نعيش في عالم أصبح التحديث فيه ما بعد التحديث... وأن ما بعد التحديث نفسه يخضع للمراجعة بحيث لم يعد واضحاً بصورة كاملة في أي عالم يجد المرء نفسه في مرحلة ما محددة".[2]

---

1 – المصدر السابق، ص. 486.

2 – عظيم نانجي، "التعبير المعاصر للإسلام في الأبنية: ماذا تعلّمنا؟"، في حياة سلام، محر.، تعابير الإسلام في الأبنية (جنيف، 1991)، ص. 220.

وكان مصطلح "ما بعد التحديث" يشير أصلاً إلى حركة مناوئة للتحديث في العمارة.[1] ثم جاءت جان فرانسوا ليوتارد لتكون من بين أوائل من حاولوا، بل وأعطوا معنىً لهذا المصطلح. وهو يوحي بأن هذه الأدبية من تيار ما بعد الحديث تعمل دون أحكام أو تصنيفات مسبقة، وأن عملها هو بالفعل بحث عن الأحكام والتصنيفات المرشدة له. ولذلك، "يجب فهم ما بعد الحديث وفقاً للمفارقة بين المستقبل (ما بعد) والسابق أو السالف (الأسلوب أو الشكل)".[2] إن عدم حسم مسألة الزمن الخطي، وهي الضرورية لفكرة الحداثة المركزية حول التقدم، هو ما يميز المقاربة المجردة لما بعد التحديث باتجاه الحياة المتكشفة ويطبعها بطابعه.

ثمة مظاهر اجتماعية – ثقافية واقتصادية عدة للعالم المعاصر يمكن رؤيتها، جزئياً على الأقل، وقد تأثرت بمنظورات ما بعد التحديث. وتشمل هذه المظاهر تعددية الثقافات والعولمة وتخطي الحدود الوطنية والعالمية في الشتات وما بعد الاستعمار. وليس ثمة فصل واضح بينها وبين الحداثة، لكننا نجد جوانب حيوية متنوّعة لكل واحدة منها تغادرها وترحل عنها. فتعددية الثقافات تسعى إلى المصادقة على تنوع المجموعات الثقافية غير المتسلطة داخل الدولة – القومية؛ والعولمة وتخطي الحدود الوطنية يشتتان التركيز الحديث على الأمة؛ والعالمية في الشتات تقطع المفاهيم القياسية للهوية القومية؛ وما بعد الاستعمار يفرض تحدياً قوياً للأفكار المؤيدة لبُنى الهيمنة الغربية في العالم. وكان المنظرون من فترة ما بعد الاستعمار قد أشاعوا مفهوم "التحديث البديل" لوصف عملية إزاحة تقليد الغرب من مكانته كطريق وحيد للتحديث.[3]

وكذلك، فإنه يُنظَر إلى الاستهلاك الانتقائي لمنتجات العديد من الثقافات بطريقة تنفي التمايز الخاص بكل واحدة وبالكل على أنه مظهر من مظاهر ما بعد التحديث. ويشارك المسلمون إلى جانب أناس آخرين في حماية عالمية للمستهلك من الغش والتدليس ساعدت في إعادة ترتيب العلاقات التي سبق وأقامها كلا التقليد والحداثة.

1 – سهيل عناية الله وجيل بوكسويل، محر.، الإسلام وما بعد الحداثة ومستقبل آخر: قارئ لضياء الدين سردار (لندن، 2003)، ص. 190.

2 – جان فرانسوا ليوتارد، حالة ما بعد الحديث: تقرير حول المعرفة، تر. جيوف بينينغتون وبريان معصومي (مينابوليس، م. ن، 1984)، ص. 81.

3 – أنظر على سبيل المثال، بول جيلوري، الأطلسي الأسود: الحداثة والوعي المزدوج (كمبريدج، 1992).

ويعتقد ضياء الدين سردار أن المظهر الأساسي لما بعد التحديث إنما هو عرض للّغو الذي لا معنى له وبالصورة التي يجري نقله بها عبر الروايات المعاصرة والأفلام والتلفزيون مؤيداً بالاقتصاد العالمي.[1] غير أنه يقول إن ذلك لا يتعارض بصورة كاملة مع الحداثة: "إن فكرة ما بعد التحديث لا تمثل انقطاعاً مع التاريخ أو انسلاخاً حاداً عن الحداثة، وإنما امتداداً للرواية الغربية الرئيسية عن العلمانية وعقيدة الرأسمالية والليبرالية البورجوازية المرتبطة بها".[2]

وطبقاً لتقييم أكبر أحمد، فإن فكرة ما بعد التحديث كانت قد ظهرت في البيئة الاجتماعية التي وفرتها التحديثية – الديمقراطية والحضرية ونمو الطبقة الوسطى ووسائل الإعلام الجماهيري، إلا أنها تتصف أيضاً "بالتشكيك في مشروع الحداثة وفقدان الإيمان به؛ وبروح التعددية؛ وتشكيك عميق في الرشديات التقليدية؛ وأخيراً برفض وجهة النظر التي ترى العالم كمجموعة كلية عالمية، وتوقعات الحلول النهائية والأجوبة الكاملة".[3] ويرسم أحمد حلقة وصل بين ما بعد التحديث وعملية "الإحياء الإثنية – الدينية".[4] وفي السياقات المسلمة، فإن "ما بعد" التحديث يعالج فشل النماذج السياسية والتنموية والعلمانية الغربية في المجتمعات غير الغربية. وإن الاستجابة القائمة على قاعدة عريضة بين هيئات مختلفة من المسلمين اشتملت على محاولات تنفيذ إعادة انغماس بالتقليد، وصبغ العلم بالصبغة الإسلامية، وعلى الحدّ المتشدّد مادياً، مهاجمة المصالح الغربية.

أما التحديثات البديلة في المجتمعات الإسلامية فتضم ما يصفه أليف سينار استخدام الأيديولوجية الإسلامية لاستراتيجيات وتقنيات التحديث لتطوير مؤسسات وطنية تستمد أيضاً من الماضي التركي.[5] وبصورة مشابهة، فإن المحاكم الدينية في ماليزيا منشغلة اليوم في تحديد دور الإسلام فيما يتعلق بالحداثة والسيادة الوطنية إضافة إلى

1 – عناية الله وبوكسويل، محـ.، الإسلام، ص. 192.

2 – المصدر السابق، ص. 209.

3 – أكبر أحمد، ما بعد التحديث والإسلام: المأزق والوعد (لندن، 1992)، ص. 10.

4 – المصدر السابق، ص. 13. غير أنه لا يتفق الجميع على أن الإسماعيلية هي تعبير عن أو تأثرت بما بعد التحديث؛ أنظر يوبن، عدو في المرآة، ص. 164 وما بعدها.

5 – أليف سينار، الحداثة والإسلام والعلمانية في تركيا: الهيئات والأماكن والزمن (مينابوليس، م. ن، 2005).

تطوير مجتمع مدني.[1] وثمة أيضاً محاولة بين المفكرين المسلمين لتهذيب مفاهيم تضمنتها الحداثة، كالعلمنة، من أجل إفساح المجال للتعامل مع الجوانب الرمزية والعالمية الصادقة للتجربة الإنسانية.

وكانت أحوال ما بعد الحداثة قد أنتجت حالات أتاحت فيها فرصة تكاثر أشكال وسائط الإعلام المختلفة، ولا سيما الإنترنت، لانتشار سريع لفتاوى يطلقها أشخاص عاديون. فقد ساهم ذلك في زيادة تآكل أشكال السلطة التقليدية وتكثيف ما كانت حركة الإصلاح التحديثية قد أطلقته. وكان ثمة بعض التعامل مع ما يتعلق بالتعددية في سياق الإسلام. غير أن جدل عزيز العظمة بأن "هناك إسلامات عديدة تساوي الحالات التي تضمن استدامتها"[2] يبدو وكأنه يشير باتجاه نسبية غير مقيدة سيتمخض عنها تجزيء مطلق للسلطة وللأمة. إنه يظهر وكأنه يتوسل نوعاً من اللغو يُعدّ مصدراً رئيساً لنقد ما بعد التحديثية. ويندب مقتدر خان قائلاً إن "غارات ما بعد الحديث قد دمّرت ليس أسس الحقيقة وقواعدها فحسب، ولكن أية إمكانية لإقامة مزاعم للحقيقة في المستقبل".[3]

وفي حين قمعت التحديثية الأصوات غير الغربية، نجد سردار يؤكد أن ما بعد التحديثية "يسعى إلى تمثيل الثقافات الأخرى ويمنح أصواتها الفرصة كي تُسْمَع".[4] لكنه لا ينظر إليها على أنها عالم من الثقافات المتنوعة والواعدة بصورة حقيقية بحيث يستطيع المرء تأكيد هويته بتحرير نفسه من الاهتمامات الضيقة وأن يتعامل مع كل إنسان آخر بجدية. إنه يرى كلاً من التحديثية وما بعد التحديثية باعتبارهما تمثلان أضداداً "متطرفة"[5] يتأرجح المجتمع بينهما في العقود المقبلة.

ويوحي هذا المفسّر بأن قدرنا أن نعيش التنافس بين أفكار التحديثية وما بعد التحديثية. ويشهد المسلمون عبر العالم تجربة تأرجح، ومعهم من تبقى من البشرية. أما في الغرب، فنجد أن التقليد والحداثة وما بعد الحداثة تتنافس كلها في حياة المسلمين

1 – ميشيل ج. بيليتز، إسلامي عصري: المحاكم الدينية والسياسة الثقافية في ماليزيا (برنستون، 2002).
2 – عزيز العظمة، إسلامات وحداثات (لندن، 1993)، ص. 1.
3 – م. آ. مقتدر خان، المسلمون الأمريكيون: الوصل بين الدين والحرية (بيلتسفيل، م. د، 2002)، ص. 62.
4 – عناية الله وبوكسويل، مح.، الإسلام، ص. 123.
5 – المصدر السابق، ص. 124.

المقيمين هناك. إنهم يعيشون في المنعطفات الحاسمة لما يشير إليه هومي بهابها (مستعيراً من فريدريك جيمسون) بـ"الفضاء الثالث" الواقع بين الهويتين، الوطنية والمهاجرة. ويشكل هذا المكان "حداً فاصلاً بين التحويل والمفاوضة، أو المكان المتوسط"[1]، حيث تلتقي الثقافات مانحة معاني جديدة لهوية المرء وعلاقاته بالآخرين. ويجد المسلمون الإسماعيليون، الذين يعيشون في بلدان غربية مثل كندا، أنفسهم يعمرون هذه الأماكن التي تشكل فواصل بين التقليد والحداثة وما بعد الحداثة.

السياق الكندي

وبينما كانت البيئة الاجتماعية – الثقافية والسياسية الكندية التي يعيش فيها الإسماعيليون مشابهة لتلك الموجودة في بلدان غربية أخرى، إلا أنها تحمل بعض الاختلافات الهامة. وتتمتع كندا بمكانة في العالم مختلفة عن الولايات المتحدة والمملكة المتحدة وفرنسا والبرتغال – وهي الأماكن الغربية الرئيسية الأخرى التي استوطنت فيها مجموعات من الجماعات. وفي حين أن هذه البلدان، بما فيها كندا، تشترك كلها في أحلاف غربية واسعة كمنظمة حلف شمال الأطلسي NATO ومنظمة التعاون الاقتصادي والتنمية OECD، إلا أنه لا ينظر إلى كندا على أنها أمة ذات طموحات امبريالية ظاهرة، لا في الماضي ولا الحاضر. وباعتبارها مستعمرة (دومينيون) سابقة لبريطانية العظمى، فإن لكندا علاقة خاصة بالبلد الأم، لكنها تحظى أيضاً باحترام المستعمرات السابقة الأخرى في أفريقيا وآسيا، بمن في ذلك زميلاتها في مجموعة الكومنولث والفرنكوفونية. ومع ذلك فإن لكندا علاقات وثيقة مع الولايات المتحدة بسبب جوارها الجغرافي لهذه القوة العظمى، ولكونها عضواً في G7/G8 (مجموعة السبع/مجموعة الثماني) التي تتمتع بنفوذ هام في الشؤون الاقتصادية العالمية.

أما أطوار سياسات كندا بخصوص هجرة "غير – البيض" فقد كانت متماشية مع سياسات الأمم الغربية الأخرى. فحتى ستينيات القرن الماضي كان ثمة عوائق أمام الهجرة أساسها عرقي. وكان التغيير في هذه السياسة يعود في جزء منه إلى الاعتراف

1 – هومي بهابها، موقع الثقافة (لندن، 1994)، ص. 38.

الدولي العام بالمبادئ الأساسية لحقوق الإنسان، وهي عملية لعب فيها الكنديون دوراً هاماً. فكانت كندا أول دولة تبدأ بإدخال سياسة التعددية الثقافية إليها سنة 1971، وهي اليوم الدولة الوحيدة التي لديها قانون يرعى التعددية الثقافية بصورة كاملة (وهو القانون الذي أقره البرلمان العام 1988). وفي حين تبقى هذه السياسة سبباً للنزاعات، إلا أن أصولها في كندا تعكس تاريخ العلاقات بين مختلف مكونات شعبها الأصلي والمهاجر.

إن تفسير التعددية الثقافية في كندا يختلف عنه في الولايات المتحدة (حيث النقاش العام غالباً ما كان متأطراً بقضايا وحيدة كالتعليم و لم تتناوله الحكومة الفيدرالية بصورة مباشرة) وفي المملكة المتحدة (حيث تميل علاقات الأعراق لأن تكون هي المسيطرة على النقاشات). لقد منحت التعددية الثقافية الشرعية والحضور العام للتنوع الثقافي في كندا، ولا سيما في مؤسسات البلاد. وفي حين بقيت اللغات والثقافات المشتقة من التراثين البريطاني والفرنسي هي المهيمنة، إلا أن ثمة فسحة وجدت للآخرين لإطلاق تعابير بعينها حول الحياة العامة. وكان على المستوى الفردي أن تركت هذه السياسة انطباعاً أكثر شمولية. فقد حظي الناس من أصول مختلفة بفرص لتقلد أعلى المناصب في البلاد. وقد عكس منصب الحاكم العام لكندا، الممثل الرسمي للملك البريطاني (الذي يترأس الدولة الكندية)، الاختلاف المتزايد في الهويات الموجودة بين السكان الكنديين. ففي الماضي، كان التعيين في هذا المنصب محجوزاً لأعضاء الأرستقراطية البريطانية حصراً. إلا أنه أصبح شمولياً لنطاق عريض في العقود الأخيرة حيث أن أفراداً من أصول فرنسية وألمانية وأوكرانية وصينية وهاييتية احتلوا هذا المنصب؛ بل وذهبت الحكومة إلى حد توسيع اللائحة الرسمية للأولويات، التي تحدد أمكنة ممثلي مختلف الأديان خلال الاحتفالات الرسمية وبما يتخطى ممثلي الكنيستين الأنجليكانية والكاثوليكية الرومانية.

غير أن محاولات ضم أناس من خلفيات متنوعة إلى أعمال المؤسسات العامة يمكن أن تواجه مقاومة. وعلى سبيل المثال، عندما تم تقديم عروض في أوائل تسعينيات القرن الماضي لتغيير الخوذة الخاصة بخيالة الشرطة الملكية الكندية من أجل ضم عمامة السيخ وضفائر الشعر البدائية إلى النظام، كانت النظرة إليها مثيرة للنزاع إلى حد التطرف، ومع ذلك فقد تم إدخال هذه التعديلات بالنتيجة والقبول بها. وكانت مسألة التقليد قد أثيرت من قبل بعض أفراد المجتمع لأنهم شعروا بأن ما يحاجج به التحديثيون وما

بعد التحديثيين كان يهمل تراث قوة الشرطة الأسطوري، الذي اعتبره الكثيرون جزءاً لا يتجزأ من هوية البلاد.

وتعتبر التعددية الثقافية فكرة تحديثية بمقدار ما تسعى إلى تأطير التنوع الثقافي داخل حدود الدولة – الأمة – وهذا بحد ذاته خاصية سياسية مركزية من خصائص التحديث. ويجري فهم السياسة كوسيلة لاحتواء النزاعات الثقافية وتعزيز التماسك الوطني (على الرغم من أن منتقديها ينظرون إليها كوسيلة تقسيم). وبدلاً من حالة تلجأ فيها المجموعات المتنافسة إلى التزاحم فيما بينها من أجل الوصول إلى الموارد العامة، قدمت الحكومة الكندية التعددية الثقافية كإطار عمل اجتماعي يمكن لهذه المجموعات أن تتعلم ضمنه كيفية العمل معاً. غير أن هذه السياسة هي سياسة ما بعد تحديثية، لأنها تتحدى مثاليات التحديثية بخصوص دولة مكونة من شعب واحد تتكلم لغة واحدة ويفضل أن تكون له الثقافة نفسها إن لم يكن العرق نفسه أيضاً. وكانت بعض الدول الأوروبية، كفرنسا، قادرة تاريخياً على فرض مثل هذه الخصائص الموحدة على سكانها. أما الولايات المتحدة فقد فضلت، ولمدة طويلة، نموذج الامتصاص والتمثّل المسمّى "قِدْر التذويب". ومع ذلك، فإن روبرت فلفورد، المعلق الثقافي الكندي البارز والمنتقد للتعددية الثقافية، يصف كندا بأنها البلاد التي لا تهيمن عليها رواية تاريخية رئيسية وحيدة، ولذلك فهي "مستعمرة ما بعد تحديثية".[1] وفي أعقاب سنوات من المعاناة بخصوص الافتقار إلى الهوية الوطنية القوية، ولا سيما بالمقارنة مع جارتها القوية، الولايات المتحدة، تبدو أكثرية الكنديين وكأنها استقرت على وصف بلادها بتعددية الثقافات.

غير أن هذه الصورة ليست المرحلة النهائية في التاريخ الثقافي الكندي. فالتقليد، كما هو مضمَّن في تراث المجموعات القومية المهيمنة (أي أولئك الذين ينحدرون من البريطانيين والفرنسيين)، إضافة إلى تراث الشعوب البدائية وجميع المجموعات الأخرى، يحضر بصورة دورية في النقاشات والمناظرات الوطنية. وفي الوقت نفسه، فإن التحديث يشكل هو الآخر، بالصورة التي يظهر فيها في التعابير الكثيرة التي تتراوح من

1 – روبرت فُلفورد، "دولة ما بعد الحداثة: الطبيعة المتغيرة للمواطنة الكندية"، في و. كبلان، مح.، الانتماء: معنى المواطنة الكندية ومستقبلها (مونتريال، 1993)، ص. 119 – 104.

بنية مؤسسات الدولة إلى المنهاج المدرسي والإبداعات التقنية الفائقة، جزءاً من الرواية العامة اليومية. أما ما بعد التحديثية، فتظهر بأكمل ما يكون في الصور الفنية، متيحة المجال لاستكشاف الأفكار الجديدة والتكتلات الهجينة التي تشدّ الذهن وتتحدى الأشكال العادية من الفضيلة وتخطط لطرق من العيش في مستقبل تعددي. لكن التنافس الدائم التحول بين التقليد والحداثة وما بعد الحداثة لا ينهي الجدل حول كيف تكون كندياً. إن افتقار كندا لهوية وطنية موحدة وثابتة يفتح مجالات تستطيع الأقليات من خلالها المساهمة في الحديث المشترك. وهنا، كالآخرين، يجد الإسماعيليون أن استكشافاتهم الخاصة بين التقليد والحداثة وما بعد الحداثة تتداخل مع النقاشات الأوسع للبلاد.

تعامل الإسماعيليين في الأجواء الكندية

يمكن العودة بالتواجد الإسماعيلي في كندا إلى العام 1952 عندما وصل سفر علي إسمايلي [ربما إسماعيلي] من باكستان كطالب للدراسة وقرر بالنتيجة البقاء. وسرعان ما لحق به شقيقه مستنصر بالله الذي أصبح والد أول طفل إسماعيلي يولد في كندا. وقد نشط الإسماعيليون مع المسلمين الآخرين (وكانوا من أهل السنة بشكل أساسي) في أوتاوا حيث استقروا. ولعبوا دوراً أساسياً في تأسيس جمعية مسلمي أوتاوا وفي بناء أول مسجد دائم في العاصمة الوطنية.[1] وصرّح سفر علي إسمايلي بالقول "إننا أردناه أن يكون من تصميم تقليدي بقبة ومئذنة".[2] لقد كان من المهم للمسلمين القادمين حديثاً أن يستنسخوا في هذه البلاد الشمالية نموذجاً معمارياً يعبر، من وجهة نظرهم، عن فن العمارة التقليدية لأوطانهم. وفيما بعد، أي في تسعينيات القرن الماضي، عمل الإسماعيليون في إدمنتون وفي أمكنة أخرى إلى جانب المسلمين لتشييد مسجد الرشيد

1 – كريم كُرجي، "لمحة مختصرة: سفر علي إسمايلي"، إسماعيلي كندا (تموز 1988)، ص. 47. وتم جمع معلومات إضافية من خلال مقابلات شخصية مع سفر علي إسمايلي ومستنصر بالله إسمايلي في أيلول وتشرين الأول 2006.

2 – سفر علي إسمايلي، مقابلة شخصية (7تشرين الأول 2006).

الذي خُصص رسمياً ليكون أول موقع تراثي في كندا.[1]

ويعتبر التراث أمراً مركزياً للممارسات الدينية للإسماعيليين في كندا. ويتم الرجوع إلى النص المقدس والتاريخ والفلسفة الإسلامية بصورة منتظمة. فالماضي يبقى حاضراً أبداً، حتى في التعامل مع الحداثة وما بعد الحداثة. وتشرح دراسة بارين دوسا السكانية للنساء الإسماعيليات المهاجرات في كلغاري وفانكوفر كيف كُنَّ يتغلّبن على متطلبات أماكن عملهن في هاتين المدينتين في الوقت الذي كُنَّ يجاهدن فيه للتمسك بالوقع التقليدي للحياة الأسرية والجماعاتية.[2] وكان الحضور إلى المسجد (الجماعة خانا) (مكان تجمع الإسماعيليين للعبادة) من الأمور المركزية في حياة قسم هام من الجماعة، حيث كانوا يتجمعون للصلاة قبل الفجر وعند غروب الشمس. والتراث أو التقليد مضمّن بعمق في الممارسات الطقسية، التي تعود إلى نقاط متنوعة في التاريخ لتعود إلى زمن النبي.

وكانت الأكثرية العظمى من الإسماعيليين الكنديين قد وفدت من شرق أفريقيا وهي من أصول تعود إلى جنوب آسيا. وممارساتهم التقليدية تستمد من التراث الخاص للإسماعيليين الخوجة من غرب الهند. وقد تطورت هذه الثقافة على مدى حوالي سبعة قرون في عزلة نسبية عن بقية الجماعات الإسماعيلية في سورية وإيران وأفغانستان وآسيا الوسطى. وأنتجت مجموعة من الأشعار المتداولة شفوياً وتدعى الجنان التي تواصل لعب دور هام في حياة الكثيرين من الخوجة في كندا. وشكلت هذه الترانيم التي ضمّت عناصر دينية وأخلاقية وفلسفية جزءاً أساسياً في عملية المناقشة في غجرات وكُتش والبنجاب والسند. ويصدح صدى الجنان خارج حدود الجماعة خانة حيث يتم إنشادها بصورة منتظمة. وقد لاحظ علي آساني أن:

> أبياتاً بعينها يمكن اقتباسها كحكم وأمثال؛ وأخرى يمكن تلاوتها في المنازل طلباً للبركة الروحية والمادية؛ وفي استعمالات تشدد على الصلات

---

1 – ياسمين شَغَاني، "قرن المسلمين"، إسماعيلي كندا (تموز 1999)، ص. 8. أنظر أيضاً كريم هـ. كريم، "فجر الهلال في الشمال الأبيض العظيم: مساهمة المسلمين في النطاق العام الكندي"، في إيفون حداد، مح.، المسلمون في الغرب: من سائحين إلى مواطنين (نيويورك، 2002)، ص. 267.

2 – بارين آ. دوسا، "مكان وزمان المرأة: منظور أنثروبولوجي عن النساء الإسماعيليات المهاجرات في كلغاري وفانكوفر"، مجلة دراسات إثنية كندية، 20 (1988)، ص. 65 – 45.

> بين الجنان والتقاليد الشعبية، تقوم ربات البيوت بإنشادها أثناء قيامهن بأعمالهن أو كهدهدة للأطفال؛ وكاسيتات سمعية تُغنى فيها الجنان من قبل مغنين "نجوم" أو تسجيلات لمحافل للجنان التي نجدها في بيوت إسماعيلية عدة أو حتى في سياراتهم![1]

وبخصوص موضوع الجنان، نجد أن نقاشات عديدة تتناول قضايا كالهوية والمعتقد وآداب المجتمع هي ما يدور بين الناس. وكثيراً ما استحضرت مثل هذه المناظرات إلى الواجهة خبرات إسماعيلية متنوعة وتفاسير للتقليد والحداثة وما بعد الحداثة.

وكانت إحدى هذه المناقشات قد تركّزت حول مسائل الآداب المتعلقة بالجنان. والمعروف أن هذه الترانيم تُنشد في (الجماعة خانة) دون موسيقى مصاحبة. أما الآلات الموسيقية كالهارمونيا والطبلة والطنبور وآلات التوليف الإلكترونية فتستخدم في محافل الجنان (الكونسيرتو). ولم تشجع المؤسسة الإسماعيلية الرسمية تسجيل وإذاعة مثل هذه الحفلات، حيث كانت تورد في جزء من ردها ازدراء الحديث الإسلامي السائد لاستعمال الآلات الموسيقية. لكن توفر تسجيلات مجانية تباع في مخازن بقاليات إثنية تزود الزبائن الإسماعيليين بالطعام وعلى مواقع الإنترنت، جعل من الصعب الدفاع عن هذه المقاربة.[2] أما ردة فعل هيئة الطريقة والثقافة الدينية الإسماعيلية (ITREB) لكندا، وهي الهيئة التي سماها الإمام الإسماعيلي لتقديم التوجيه إلى الجماعة في المسائل الدينية، فقد تمثلت بتوفير إرشاد حول الأداء النموذجي والآداب المتعلقة بأنواع محددة من المصاحبة الموسيقية في تسجيلات بعض الجنان التي يتكرر إنشادها.[3] إن مقاربة هيئة الطريقة القائمة على تطوير معايير قياسية تعمل وفقاً لما يسميه ماكس ويبر بطريقة عقلانية لمنظمة حديثة[4]، إنما هي حل تحديثي لحالة ما بعد تحديثية قادت فيها التقنية

---

1 – علي س. آساني، النشوة والاستنارة: الأدب الإسماعيلي الديني من جنوب آسيا (لندن، 2002)، ص. 29.

2 – رضوان مواني، "الجماعة الإسماعيلية النزارية والأنترنت"، نشرة *ISIM* (حزيران 2003)، ص. 44 – 45.

3 – شمشو جمال ومحمد فيرجي ونعمت جعفر وساجيا أميري وغايان كومر، **تلاوة ملحنة للجنان**، م. 1 (فانكوفر، 2005).

4 – ماكس ويبر، **نظرية التنظيم الاجتماعي والاقتصادي**، تر. آ. م هندرسون وتالكوت بارسونز (نيويورك، 1947).

المعاصرة والسوق المسألة لتنتج وفرة من التسجيلات السمعية والأقراص المدمجة للجنان بلا مقابل.

لقد وفرت العناية بتقليد الجنان ورعايته مناسبات لنقاشات أخرى لامست الدراسة المعاصرة لهذه المجموعة الشعرية. فحتى الماضي القريب، كان يُنظر إلى الحديث الموثوق حول هذه الترانيم على أنها حصيلة واسعة لجهود الواعظين المؤهلين التقليديين في المحافظة عليها. غير أن قيام دراسات أكاديمية للجنان من قبل باحثين إسماعيليين ملحقين بجامعات غربية أتى إلى الواجهة بمجموعة أخرى من المفسرين والمعلقين أصبحت مسؤولة عن تطبيق الطرائق التحليلية للعلوم الاجتماعية والإنسانية المعاصرة في دراسة مجموعة [الجنان] . غير أن الواعظين المؤهلين تقليدياً لم ينظروا إلى ذلك دائماً باستحسان. فتعظيم قاسم، مؤلفة كتاب **أغاني الحكمة وحلقات الرقص**،[1] تقول إنها تعرضت لضغوط كي لا تنشر كتابها. وأوردت رواية شخصية حول الحالات الطارئة للتقليد والحداثة التي تورطت في مسألة الحق في الانخراط في حديث عام حول الجنان. وكانت قاسم، التي انطلقت من موقف تحديثي مشتق من تدريبها في الدراسات الدينية، قد اضطرت عبر هذا التحدي للانتقال إلى تقييم ما بعد تحديثي للعلاقة بين السلطة والعلم. وتضمن هذا الاستكشاف الفكري أيضاً معاينة للهويات الخاصة المتعددة، ولا سيما موقف الباحث عندما يكون "من الداخل – من الخارج" ومنخرط في دراسة تراثه الخاص[2]. ويجد المفكرون الإسماعيليون أنفسهم يبنون بصورة متزايدة على أشكال من المنهجية تتخطى مجرد تحليل تراثهم وتدفعهم للتفكير التأملي حول العوامل الثقافية – الاجتماعية الكثيرة التي تمسُّ مكانتهم كمؤمنين وأكاديميين.

ومن المفارقة أنه بغض النظر عن النقاشات الحامية حول التراث الشعري للإسماعيليين الخوجة، إلا أن الجماعة لم تعلق قيمة عالية على الإبداع الثقافي إلا منذ فترة قريبة. فأنشطة أمانة الآغاخان للثقافة وحاملي منصب الثقافة والفنون في البنية التنظيمية

---

1 – تعظيم ر. قاسم، **أغاني الحكمة وحلقات الرقص: ترانيم الولي المسلم الإسماعيلي الساتبانثي**، البير شمس (ألباني، ن. ي، 1995).

2 – تعظيم ر. قاسم، "أفعال متوازنة: التفاوض على أخلاقيات البحث العلمي والهوية"، في إغناشيو كابيزون وشايلا غريف دافيني، مح.، **الهوية وسياسات البحث العلمي في دراسة الدين** (نيويورك، 2004)، ص. 161 – 133.

للجماعة تشجع الإنتاج الفني، إلا أن دعم التعامل الثقافي بقي متفرقاً حتى العقد الأخير أو ما يقرب منه. وأحد الأشكال الثقافية للخوجة الذي اشتهر بشعبيته لفترات طويلة ما يُعرف بالـ (غيتس Geets) أو الأغاني المنظومة في مدح الإمام. وثمة عدد من المؤلفين "غير المحترفين" والمغنين والموسيقيين ممن كتبوا وقاموا بتنفيذ الغيتس للجماعة. وقد عمل هؤلاء بصورة منفردة في العادة، وقاموا في بعض الأحيان بنقل المعرفة الموسيقية من جيل إلى جيل، وتفاعلوا داخلياً مع موسيقيين آخرين من أصل يعود إلى جنوب آسيا. وتشكل زيارات الإمام المتكررة للجماعة مناسبة لتقديم عروض الغيتس للجماعة. كما توفر فرصاً لإنتاج تصنيفات جديدة، كما حدث استباقاً لأول زيارة للآغاخان للجماعة العام 1978 ثم بمناسبة اليوبيل الفضي 1982 واليوبيل الذهبي لإمامته 2007.

وتعتبر "مارا مولى كندا بَدارشه" (1978)[1] من أكثر عروض الغيتس شهرة وشعبية. والترجمة الإنكليزية لهذه العبارة تعني "مولاي سيزور كندا"[2] لا تصوّر عمق المشاعر التي تعبر عنها بالنسبة لجماعة مهاجرة تحنّ وتتوق لزيارة إمامها السعيدة في أعقاب سنوات من الصراع الشخصي والجمعي في بيئة غير مألوفة. وجرى تصنيف هذه الغيت من قبل الموسيقي والمغني المقيم في فانكوفر، شمشو (شمس) جمال، الذي كانت مهنته في حقل المحاسبة. وقد بنى أشعاره على الآمال العاطفية للجماعات الكندية إضافة إلى أحاسيسه الدينية الخاصة وفهمه العميق للموسيقى الهندية والتقاليد الشعرية الغجراتية.[3] وتحوّل العرض إلى عمل عالمي ناجح بين جماعات الإسماعيليين الخوجة، وراح يأخذ أسماء الأماكن الخاصة التي كان الإمام سيزورها فيما بعد، والتي حلّت محل "كندا" في الترجمات المختلفة للأغاني. وتجدر الملاحظة بأن الفنان الإسماعيلي الذي كان يتبارى بانتظام من خلال مهنته مع الأحوال العصرية، كان قد التفت إلى التقليد ليلعب دوراً في تسهيل إعادة بناء الجماعات الكندية الحديثة النشأة مع الجماعة الإسماعيلية العابرة للحدود القومية.

ونجد عرضاً لعمل إبداعي مشابه في جوقة اليافعين المسلمين الإسماعيليين للإنشاد

1 – شمشو جمال وخورشيد نورالي، باهلي ملاقاة: غيتس دينية إسماعيلية – لإحياء ذكرى الزيارة الأولى للإمام الحاضر شاه كريم إلى فانكوفر 14 تشرين الثاني 1978، قرص مدمج (فانكوفر، ب. سي، 2005).

2 – الترجمة الأكثر دقة من ناحية ثقافية ستكون: "مولاي سيشرّف كندا بحضوره المقدس".

3 – شمشو جمال، مقابلة شخصية (1تموز 2005)، أوتاوا.

التي تأسست في تورنتو العام 1984، فكانت أول جوقة إنشاد مسلمة في أمريكا الشمالية. وقدمت الجوقة عروضاً عدة في نشاطات جماعاتية وأخرى للتواصل مع الآخرين، بما في ذلك عروض للآغاخان الرابع ورئيس الوزراء الكندي والأسرة الملكية الأردنية. ويشتمل الرصيد الفني لأفراد الفرقة الشباب على أشعار ناتس (naats) بالأردية (وهي في مدح النبي) والحمد (في مدح الله تعالى) والغزل وأغانٍ أخرى في لغات متنوعة. ومن الإنجازات الأساسية لجوقة الإنشاد إدخال موسيقى إبداعية ومولدة إلى عروض كابيللا السابقة التي تقام بعيد ميلاد النبي، حيث كان يجري تأليف موسيقى كورال إنكليزية لجمهور مسلم على النموذج الكنسي مع إضافة طبقات من الهارمونيا النصية المعقدة إلى نطاق واسع من الموسيقى المقتبسة من أغانٍ تقليدية ومعاصرة من جنوب آسيا وضمّها إلى الترانيم المسيحية والمقطوعات اليهودية وروحانيات الزولو.[1]

وشكلت الدراما نموذجاً فنياً آخر كانت له شعبيته بين الجماعات الكندية. وكانت العروض تجري على أساس المناسبات، وهي نتاج جهود مجموعات من الأفراد وليس بالأحرى جمعيات دائمة للدراما. ونجد بعض الإسماعيليين الكنديين يشاركون كهواة وكمحترفين في إنتاج العروض العامة والإثنية. أما المسرحيات التي تحظى بدعم المؤسسات الإسماعيلية فتكون عادة ذات مواضيع دينية أو أخلاقية. وكان الإنتاج الحديث العهد لمسرحيتي حي بن يقظان (2002) وجويندا (2005) قد أسهم في تقديم حسٍ تاريخي ونماذج متنوعة للرقص أصبحت وسيلة لإبراز موضوع التنوع في الوقت الذي تنشغل فيه الجماعة بتعدديتها الخاصة. إن كلا العملين اللذين تضمّنا تقديماً متقلباً بين أشكال العروض التقليدية والمعاصرة، وجدا صدى حسناً لهما بين الحضور الذي ظهر وكأنه يقدّر هذا الاصطفاف في السياقات الإسماعيلية.

وحقق كاتب إسماعيلي كندي إنجازات ذات طبيعة عالمية. وصوّرت قصصه مجموعة مسلمة هندية خيالية تدعى "شمسيس" (أو الشمسيين [ربما نسبة إلى البير شمس] تتناول الخوجة بمنظار عمومي)، ونال معز فَسَنجي جوائز أدبية رئيسية إضافة إلى أشكال أخرى من التكريم. وتسرد كتب عدة له آلام الشمسيين في شرق أفريقيا وشمال أمريكا. وتروي قصصاً حول حياة هؤلاء المسلمين الهنود أثناء تعاملهم مع الحداثة في هذين

1 – قدم فيّاز فيلاني، قائد الفرقة السابق، معلومات حول هذه الفرقة.

المكانين في الوقت الذي يتمسكون فيه بتقاليدهم. ومن المواضيع المتكررة في أعمال فَسَنجي التمركز المتوسط للهنود في موقعي أفريقيا وشمال أمريكا. ففي رواية العالم المتوسط لفيكرام لال، التي تسردها من كندا شخصية (هندوسية) بارزة، نجد الأحداث تدور حول حياته في كينيا حيث وقع بين فكي البريطانيين المستعمرين والأهالي من الأفارقة.[1] إن رواية فَسَنجي ما بعد التحديثية لا تكتفي بالترنح عبر الحدود الوطنية والدينية والعرقية فحسب، بل وتنقب مستكشفة الغموض الأخلاقي للماضي والحاضر الذي يجري تلطيفه عادة بالمعايير القياسية. ولا تزوّدنا قصصه بصورة عن عالم مثالي لاستيطان هندي سواء في أفريقيا الشرقية أو في أمريكا الشمالية.

أما إيان إقبال رشيد فهو فنان إسماعيلي كندي آخر من الفائزين بالجوائز وتسبب هو الآخر بإثارة أسئلة غير مريحة عبر أعماله. وقد كتب حول نقاط تقاطع الهوية مع السياسات العرقية والجنسية، لكن شهرته الأوسع كانت بصفته صانع أفلام. والفيلم الذي حقق أوسع توزيع له كان بعنوان *A Touch of Pink* (لمسة وردية 2004)، ويقول ملخص حبكة الفيلم:

> عليم إسماعيلي كندي يعيش في لندن بعيداً عن أسرته بآلاف الأميال، لسبب وجيه واحد – وهو أن لديه خديناً [أو خليلاً] هناك. وتبدأ حياته المثالية الخليعة بالتكشف عندما تظهر أمه لتجد له فتاة مسلمة صالحة وتقنعه بالعودة إلى كندا ليحضر حفل زفاف باذخ لابن عمه.[2]

وكان تقليد الزواج ضمن الجماعة ومن شخص من الجنس الآخر قد أصبح موضع نظر العامة حتى عندما كان المجتمع الكندي عموماً يشهد تنافساً مع زيجات ضمن العرق الواحد وضمن الجنس الواحد. وهنا لدينا مهاجرون إسماعيليون في الغرب يشاركون في الجدل السياسي – الاجتماعي الشامل من خلال منتجاتهم الفنية، التي تبني على الثقافة المألوفة لديهم. وبهذا الشكل، فإن الخبرات الشخصية والعائلية والجماعاتية للإسماعيليين تدخل مجالاً أوسع من النقاشات المجتمعية. وسواء أكان بقية أعضاء

1 – م. ج. فَسَنجي، العالم المتوسط لفيكرام لال (سكاربورو، أو. ن2003).

2 – سوجيت ر. فيرما، "ملخص عقدة فيلم لمسة وردية (2004)"، قاعدة بيانات سينما انترنت http:// www. imdb. com/title/tt0374277/plotsummary. تم الإطلاع عليها في 29 تشرين الأول 2006.

الجماعة سعداء بهذا الأمر أم لا، فإن التعبير الحر عن الرأي نسبياً سمح للأفراد في المجتمعات الغربية الليبرالية إطلاق مثل هذه التصريحات في العلن.

إن استعمال التعابير العامة والخاصة للهوية هو من الخصائص المتكررة في تاريخ الإسماعيلية. وكانت لهذا المسعى مضامين تعلقت ببقاء الجماعة نفسها في بعض المفاصل الحساسة من تاريخها. وتتصف الإسماعيلية بميلها الكبير إلى الجوانب الباطنية من الإسلام مقارنة مع معظم الفروع الأخرى من الدين. ومن الصعب شرح الجوانب الباطنية، لأسباب تتعلق بطبيعتها الخاصة، لأولئك الذين لم يعتنقوا العقيدة. وكانت الجماعة قد تعرضت خلال تاريخها للهجوم بسبب الطبيعة الباطنية لوجهة نظرها الدينية. وتبنى الإسماعيليون، مثل الجماعات الشيعية الأخرى التي عانت من فترات اضطهاد شديدة، التقية – وهي وسيلة لستر هويتهم ومعتقداتهم.[1] وحتى الأئمة الوارثون فقد دخلوا هم أنفسهم في فترات مختلفة من التخفي والستر، كانت تمتدّ قروناً في بعض الأحيان. ومع اعتبار هذا التاريخ والحقيقة الواقعة الحالية لجماعة منتشرة حول العالم، بما في ذلك مناطق لا يزال فيها أعضاؤها عُرضة للاضطهاد، فإن البُنى المؤسسية الإسماعيلية تبقى متيقظة تجاه إمكانية الوصول البعيد لصدى أية تصريحات تُطلق في أية بقعة من بقاع الأرض. وهنا لدينا مأزق بالنسبة لجماعة عابرة للحدود القومية ولها تعاملها عند الحد القاطع للحداثة العالمية في حين تبقى ضعيفة أمام الحالات الطارئة المرتبطة بمواقعها الجغرافية.

وكانت الإمامة الإسماعيلية قد اتبعت برنامجاً فعّالاً من التحديث منذ أوائل القرن العشرين. وتعتبر مساهمات الآغاخان الثالث مكملة للترويج الذي قام به المصلحون المسلمون في ميدان التعليم، ولا سيما في جنوب آسيا وشرق أفريقيا. كما أنشأ بنية مؤسساتية لجماعته لضمان أن الإسماعيليين سيكونون مستعدّين للتعامل مع العالم المعاصر.[2] وكانت مجموعة المجالس والأمانات المؤسسة وفقاً للأشكال التحديثية من التنظيم المؤسساتي قد وجدت مرشداً لها تمثل في دستور وليد. وتعززت هذه البُنى إلى حد كبير على يدي خليفته، الآغاخان الرابع، الذي أنشأ أيضاً شبكة عريضة

1 – فرهاد دفتري، الإسماعيليون في مجتمعات العصر الوسيط المسلمة (لندن، 2005).

2 – إسماعيل ثاوروبوي، "إمام الثورة الاجتماعية – الاقتصادية"، مجلة علم، 3 (1977)، ص. 22 – 18.

من المؤسسات هي شبكة الآغاخان للتنمية (AKDN) العالمية وغير الطائفية. وتعتبر مؤسسة الآغاخان المنظمة الأساسية في هذه الشبكة التي تقوم بتنفيذ مشاريع اجتماعية - اقتصادية في البلدان النامية في حين تتولى تجنيد التمويل والخبرات العملية من البلدان الصناعية.

وبانتقالهم إلى الغرب، تابع الإسماعيليون القيام بدور فعّال وحيوي في دعم مبادرات الإمام وبرامجه. وفضلاً عن وضع المكاتب الرئيسية لشبكة الآغاخان للتنمية في أوروبا، فقد أنشأ الآغاخان مؤسسات رئيسية كمعهد الدراسات الإسماعيلية ومعهد دراسة الحضارات المسلمة في المملكة المتحدة. وفي كندا، أنشأت الشبكة المركز العالمي للتعددية ومفوضية الإمامة الإسماعيلية؛ وكلاهما توضّعا في أكثر شوارع العاصمة الكندية فخامة ووجاهة حيث توجد أبنية أخرى تشمل المقار الرسمية لرئيس الوزراء والحاكم العام لكندا. ويوجد قيد الإنشاء أيضاً متحف الآغاخان والمركز الإسماعيلي في تورنتو والحديقة في بورنَبي، في كولومبيا البريطانية.

وتُظْهِر التغطية الإعلامية للجماعة ولأعضائها على مدى السنوات القليلة الماضية أن عبارة "إسماعيلي" أصبحت معروفة اليوم ولم تعد تحتاج إلى شرح عند تقديم التقارير الإخبارية. أما مسير الشراكة العالمي السنوي الذي تنظمه مؤسسة آغاخان كندا فتنتج عنه تقارير صحافية هامة حول جمع الإسماعيليين للأموال لأغراض التنمية. وأصبحت المقالات الوصفية البارزة كتلك التي تحيي ذكرى الخروج الأوغندي أو القصص التي تتناول أفراداً ذوي إنجازات متميزة تشير إلى الإسماعيليين بطريقة الحقيقة المُسلَّم بها. يضاف إلى ذلك، أن انتخاب أعضاء عديدين من الجماعة إلى البرلمان الفيدرالي والبرلمانات الإقليمية وتعيين سيناتور في مجلس الشيوخ ومنح الأوسمة الوطنية التشريفية كوسام كندا إلى إسماعيليين عديدين أدّيا أيضاً إلى قدر هام من الاهتمام العام. هذا، عدا عن أن زيارات الآغاخان إلى كندا تحظى بقدر كبير من التغطية من قبل وسائل الإعلام. وبالنسبة للبنية المؤسسية الإسماعيلية الكندية، فإن علاقة عضو الاتصالات مع وسائل الإعلام تسير، كما هي الحال مع الأعضاء الآخرين، وفقاً لخطوط حديثة، وقد أشار هارون صِدّيقي، محرر جريدة تورنتو ستار (أو نجمة تورنتو) إلى أن الإسماعيليين

"يتقدمون على بقية المجموعات المسلمة بأميال في مجال المهارات الإعلامية المعقدة".[1] ومع ذلك، فقد أدّى هذا الاهتمام إلى تساؤل كان يُثار بين فينة وأخرى بخصوص إحجام الجماعة عن الحديث حول جوانب معينة من حياتها الجماعاتية.

وفي حين يظهر أن معظم وسائل الإعلام الإخبارية تحترم خصوصية الجماعة، إلا أن دوغلاس تود، الصحافي البارز الذي يكتب لجريدة فانكوفر صن (أو شمس فانكوفر)، طالب بمزيد من "الكشف عن الذات". ويبدو أنه يعمل ضمن تفسير لمجتمع منفتح يتوقع من المنظمات أن تكون مستعدة لتزويد ممثلي الصحافة بكل ما يرغبون بمعرفته. ويجادل بالقول بما أن الإسماعيليين يقومون بدور "أبطال الجمهور العام في ترقية فهم متبادل بين مختلف الأعراق والأديان والأيديولوجيات والأمم"، فالمطلوب منهم الكشف عن كل شيء يتعلق بهم إذا ما أرادوا مواصلة "انخراطهم الحقيقي".[2]

تقوم الأفكار المعاصرة حول دور الصحافة في المجتمع على تفاعل كل من وسائل الإعلام والحكومات والمجتمع المدني في النطاق العام. غير أن كل ما يجري في المجتمع من نقاشات لا يحدث حصرياً في مضمار عمومي موحد: فثمة نطاقات أصغر حجماً عدة أو "الكريّات" التي تتعايش مع النطاق العمومي المهيمن وتشكل نشاطات المجموعات الاجتماعية المتنوعة.[3] وتتقاطع هذه النطاقات الصغيرة، "الكريّات"، مع النطاق العام لكنها لا تلتحم معه. إنها تحافظ بطريقة مشروعة على تمايزها الخاص وتتواجد بصورة مستقلة منفصلة عن المجال المهيمن للتفاعل الاجتماعي، ولا سيما في المجتمعات الليبرالية الغربية.

وتبقى الخصوصية، إلى جانب حرية الصحافة، حقاً هاماً من حقوق المجتمع المعاصر. ويسعى الإسماعيليون إلى التعامل مع بعض أكثر القضايا الآنية إلحاحاً. والقوانين الكندية

1 – هارون صديقي، "فهم الإسلام والمسلمين وتمثيلهم الخاطئ من قبل وسائل الإعلام"، الإسلام في أمريكا، 3 (1996)، ص. 41.

2 – دوغلاس تود، "الانفتاح سيفرض تحديات مستمرة للإسماعيليين"، ذا فانكوفر صن (11 حزيران 2005)، ص. 5 c.

3 – أنظر تود جيتلين، "نطاق عام أم مدارات عامة؟" في تَمار ليبس وجيمس كوران، مح.، إعلام، طقوس، هوية (لندن، 1998)، ص. 175 – 168؛ كريم هـ. كريم، "النطاق العام والمدارات العامة: نقاش مدني في وسائل إعلام إثنية"، في س. فيرغسون ول. ر. شيْد، مح.، نقاش مدني وسياسات ثقافية في كندا (ويستبورت، سي. ت، 2002)، ص. 242 – 230.

تمكنهم، مثل كل المواطنين الآخرين، من المشاركة في النقاش العام. ولا يتطلب هذا الحق من الأشخاص القيام بكشف طبيعة تنظيمات جماعتهم أو الميزات الدقيقة لمعتقداتهم. ويبدو أن الإسماعيليين الكنديين مصممون على المشاركة في النطاق العام، بما في ذلك وسائل الإعلام، في الوقت الذي يسعون فيه إلى حماية خصوصية حياة جماعتهم. إنهم باقون على التزامهم بالتقليد حتى ولو كانوا يضعون أنفسهم على الحدود الأمامية للحداثة.

وتقوم التعددية الثقافية، على مستوى منفصل من التنظيم الاجتماعي، بتمكين المجموعات الثقافية المتنوعة من التعايش داخل البلاد. وإن مفهوم دمج المهاجرين لا يتطلب الاستيعاب في بوتقة الإذابة. فثمة تشجيع للقادمين الجدد على اكتساب المهارات الشخصية من أجل المشاركة في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الأوسع للمجتمع. وأظهرت بحوث علم الاجتماع أن الشباب الإسماعيليين في كولومبيا البريطانية يقاربون القيم الكندية والإسماعيلية عموماً دون تنافر أو عدم انسجام.[1] فالتعددية الثقافية الكندية "لعبت دوراً حاسماً في تأسيس الجماعة الإسماعيلية في كلغاري".[2] ويبدو أن ذلك يقدم صورة حقيقية عن الجماعات في بقية أنحاء البلاد.

ويظهر أن التنوع الثقافي للجماعة نفسها يحقق فائدة من تبنيه للمقاربة التعددية. فتم تطوير سياسة مدروسة لاستيعاب الإسماعيليين من غير الخوجة، حيث نجد أعداداً كبيرة منهم قدمت من أفغانستان، ودمجهم في الجماعة. ويجري تعيينهم في الهيئات واللجان المختلفة التي تكون البنية الإدارية للجماعة. وثمة استعمال متزايد للـ "داري" الواسع الاستخدام من قبل أفراد الجماعة الأفغان في الطقوس الدينية. أما المؤشر على نجاح سياسة التعددية الداخلية للجماعة فهو أن الإسماعيليين الخوجة بدأوا بإنشاد قصائد فارسية (ترانيم شعرية) من تقاليد الإسماعيليين في آسيا الوسطى بينما يقوم

1 – جنيفر هايندمان وعارف جمال وماريان ميداهل، "شباب إسماعيليون يعتنقون القيم الكندية"، نشرة إخبارية لجامعة سيمون فريزر (فانكوفر، 19 أيلول 2006)؛ روبرت دالتون ونزنين فيرجي – بابول، "تعابير الهوية الثقافية في رسوم طفلين مسلمين إسماعيليين"، في ت. بيلتون وج. ريّس و س. ستيوارت، مح.، صلات (فيكتوريا، ب. سي، 2006)، ص. 23 – 11.

2 – راني مورجي وإيفون هوبرت، "الهوية الجماعية بين المسلمين الشيعة الإماميين الإسماعيليين في كلغاري"، ورقة مقدمة إلى مؤتمر "الشباب في المدينة التعددية: هويات جماعية وإفرادية"، روما (25 – 28 أيار 1999).

أفراد الجماعة الأفغان بإنشاد الجنان. ومع ذلك، تبقى عملية الدمج عملاً قيد الانجاز.

إن مبادرة شبكة الآغاخان للتنمية لإنشاء المركز العالمي للتعددية تنبع من الخبرة الملائمة التي اكتسبها الإسماعيليون من سياسة التعددية الثقافية وممارستها في كندا.[1] وسيعمل هذا المشروع المشترك بين شبكة الآغاخان للتنمية والحكومة الكندية على استكشاف إمكانية إشراك الرؤى في التعددية مع بقية أرجاء العالم. "إن المركز سيعمل كخزان عالمي ومصدر للمعرفة والتعلم حول كيفية دعم وتعزيز قيم التعددية وسياساتها وممارساتها في مواضع متنوعة".[2]

إن عبور الحدود القومية، وهو من خصائص ما بعد الحداثة التي أصبحت جزءاً مندمجاً في وجهة النظر الإسماعيلية العالمية، وسيلة تستخدمها هذه الجماعة للارتقاء بالسياسات الوطنية إلى المستوى العالمي. فقد أصبحت شبكة الآغاخان للتنمية ذات خبرة في العمل مع شركاء حكوميين متنوعين من أجل تعزيز نوعية الحياة من خلال برامجها التعليمية والصحية والاجتماعية التنموية داخل الجماعات الإسماعيلية وخارجها على حد سواء. وثمة عدد من الكنديين الإسماعيليين وكنديين من خلفيات أخرى يقدمون خدمات في بلدان متنوعة تحت رعاية شبكة الآغاخان للتنمية؛ وعديدون منهم يتربعون على قمة المؤسسات.

فالتعددية الثقافية ظهرت كحل كندي لمسألة سياسية وتاريخية خاصة. وكان هدف سياستها يتركز بصورة أساسية على حل النزاعات بين المصالح التنافسية في الدولة – الأمة، التي هي نتاج العصر الحديث. ويقوم الإسماعيليون الذين وجدوا أنفسهم جزءاً من هذا المشروع التحديثي بتطبيق هذا المنهج على تقاليد جماعتهم الخاصة المتنوعة. وهم يعملون اليوم مع الدولة الكندية على حشد ما بعد الحداثة العابرة للحدود الوطنية مستخدمين التعددية كمورد بشري في السعي لتعزيز نوعية الحياة في مناطق أخرى. لكن

1 – شبكة الآغاخان للتنمية، "الآغاخان يرحب بشراكة كندا في المركز العالمي الجديد للتعددية"، أوتاوا، 18نيسان 2005، خبر صحافي،

http://www. akdn. org/news/2005April18. htm.

تم الإطلاع عليه في 29/10/2006.

2 – المركز العالمي للتعددية، "لماذا إنشاء مركز عالمي للتعددية؟"

http:|| www. pluralism: ca| backgrounder. shtml.

تم الإطلاع عليه في 29/10/2006.

الآغاخان الرابع يؤكد نقطة وهي أن ذلك يشكل جزءاً من صلب التقليد الإسلامي الذي للتعددية فيه "جذورٌ عميقة".[1] ويبقى التقليد منشغلاً بعمق بالتعاملات الإسماعيلية مع الحداثة وما بعد الحداثة.

خاتمة

يجد الإسماعيليون أنفسهم في كندا منغمسين في "جدل" ثلاثي يشمل التقليد والحداثة وما بعد الحداثة. وثمة نسبة هامة من الإسماعيليين الكنديين تحافظ بثبات على انتمائها إلى تراثها الديني – الثقافي. وهم يجاهدون لتأييد القيم الإسلامية وتطبيق الممارسات الدينية بانتظام. وينظر أفراد الجماعة إلى تقاليدهم كمصدر للهداية في أمور السلوك الأخلاقي لحياتهم في السياقات الغربية. ويعتبر تأييدهم للإمام الإسماعيلي الحاضر أمراً مركزياً بالنسبة لتقليدهم.

وكانت الجماعة قد اعتنقت الحداثة أيضاً. وكان زعيمهم قد شجّعهم على التعامل مع أحوال العالم المعاصر وظروفه. إنه يعلمهم بأن ليس ثمة تناقض بين متابعة التعلم في مؤسسات علمانية وبين متطلبات دينهم. وهو يحضُّهم حقاً على التفوّق في العالم المعاصر. وقامت الجماعات العالمية على مدى القرن الماضي بإعادة تنظيم نفسها وفقاً للتوجهات التحديثية. وكانت الإمامة الإسماعيلية قد أسست، بدءاً مع الآغاخان الثالث، شبكة من المؤسسات الجماعاتية في مسعى منها لترقية نوعية حياة أفراد الجماعة. وجرى بناء هذه المؤسسات وتشغيلها وفقاً للمبادئ التحديثية.

وكذلك، فإن إسماعيلية كندا يجدون أنفسهم في عالم تتقاطع فيه جوانب مما بعد الحداثة مع حياتهم. فالتعددية الثقافية وفكرة عبور الحدود القومية هما عنصران مكملان لوجهة نظر الجماعة. وقد اعتنق معظم الإسماعيليين ذلك ويسعون للقيام بدور أساسي في تشجيع العالم الأكبر على استخدامهما في حل النزاعات والترويج للمصالح الأشمل

1 – "ملاحظات لسمو الآغاخان بمناسبة التوقيع على اتفاقية تمويل المركز العالمي للتعددية"، أوتاوا، 25/10/2006.

http://www.pluralism.ca/speeches/speech-oct25-2006.

تم الإطلاع في 29/10/2006.

للإنسانية. ويقوم الأدباء والمفكرون في الجماعة بالتعامل مع ما بعد الحداثة ويشاركون في المناظرات المعاصرة ضمن النطاق العام. ويتكرر تزويدهم بسياق لمساهماتهم عبر خبراتهم مع تراثهم وجماعتهم. إن تقاليد الجماعات الإسماعيلية الكندية وميولهم التحديثية ومغامراتهم ما بعد التحديثية قد جاءت لتؤثر الواحدة في الأخرى بطرق متنوّعة بحيث تقدّم معنى للظروف المعاصرة لأعضائها.

ويُفسَّرُ التناقض الظاهري بين النزعة الإسماعيلية الشديدة باتجاه الجوانب الباطنية للإسلام وبين مجهود عام جداً يُبذَل لتطبيق القيم القرآنية من خلال تنمية اجتماعية – اقتصادية، يُفسَّرُ بالنضال المستمر لتحقيق توازن بين البعدين المادي والروحي للوجود الإنساني. والتعامل مع التقليد والحداثة وما بعد الحداثة إنما يُنفَّذُ بحثاً عن هذا التوازن. ويُنْظَرُ إلى هذا الصراع على أنه مستمر ولا يتوقف أبداً بحثاً عن المعنى. وهو يحدث عند نقاط الاتصال بين التقليد والحداثة وما بعد الحداثة. وبينما جميع هذه المحاور الثلاثة ذات صلة وثيقة بالموضوع، فإن الثبات عند أي واحد منها سيضع حداً للنضال المستمر والديناميكي الذي يشكل الأساس للاستجابات الإسماعيلية لظروف الحياة المتغيرة أبداً. فالفضاءات الواقعة بين فرجتين هي مواقع تتعلق بعتبة الشعور وتعمل على تعزيز الإبداع وتشجيعه.

وتعمل الحريات العديدة التي يقدمها المجتمع الكندي للإسماعيليين بطريقة التفاعل الجدلي (الديالكتيكي) مع أنظمة الجماعة الخاصة بالمعتقدات الدينية والآداب الاجتماعية. ويتعرض أفراد الجماعة لمواجهة نطاق من الأفكار التي تتنافس مع تراثهم. وتذكرنا هذه الحالة في بعض وجوهها بالمواجهات التاريخية للجماعة مع المؤثرات الخارجية التي كانت تؤدي في بعض الأحيان إلى إعادة معاينة للتقاليد الإسماعيلية، كما حدث في الفترة التي سبقت إنشاء الدولة الإسماعيلية في شمال أفريقيا في القرن العاشر.[1] وكانت النزعة الإسماعيلية باتجاه التمسك بخصوصية بعض جوانب دينهم متماثلة مع تصميمهم على التعامل مع العالم. إن الاستجابة الحالية عند الطبقة المثقفة والمتعلمة للتقليد والحداثة وما بعد الحداثةهي في مرحلة إثبات نفسها بينما تعمل الجماعة على تأكيد ذاتها في النطاق العام العالمي. ويزوّدنا التاريخ بسابقة حكم الإسماعيليون

1 – دفتري، الإسماعيليون في مجتمعات العصر الوسيط الإسلامية، ص. 230 – 207.

فيها مرة إمبراطورية بينما كانوا يحتفظون في الوقت نفسه بنطاق منفصل ومغلق من الأنشطة المخصصة لجماعة منتشرة على نطاق واسع. لقد حكم الأئمة – الخلفاء الإسماعيليون الإمبراطورية الفاطمية التعددية، وعملوا على تلبية حاجات رعيتهم العادية عبر مؤسسات عامة، بينما خصصوا الحاجات مريديهم التابعين منظمات تمثلت في "الدعوة الإسماعيلية".[1]

وبينما يتفاعل الإسماعيليون مع المجتمع الكندي المعاصر في القرن الحادي والعشرين، فإنهم يقومون في آن معاً بمعاودة عيش جوانب معينة من تاريخهم الطويل، ووضع مناهج في سياقات تختلف كثيراً عن تلك التي تعاملوا معها في السابق. وبرز اعترافهم التقليدي بالحاجة للاستجابة للظروف المتغيّرة بالقيمة التي علقوها على أهمية الهداية الدينية المستمرة المقدّمة من إمام الزمان إلى جانب استخدام المؤمن عقله.[2] وكانت هذه المقاربة عملية وفعّالة في تمكين الجماعة من البقاء متجاوزة مآسي تاريخها؛ فقد كيّفت نفسها باستمرار مع الظروف المعاصرة بينما بقيت تتمسك بتراثها الإسلامي وتحافظ عليه. غير أن وصول أعداد كبيرة من الإسماعيليين إلى الغرب طرح تحديات فريدة. إذ ليس على هذه الجماعة الدينية التنافس أحياناً مع علمانية شديدة لمجتمع ما بعد التنوير فحسب، بل وأن تتعامل مع ظروف نوعية جديدة تواجهها الإنسانية جمعاء لأول مرة.

لقد بدأت تعاملات الجماعة الإسماعيلية الكندية مع محيطها السابق والحالي تترك انطباعاً ملحوظاً على المجتمع الأكبر. وتحمل استمرارية المساعي الإسماعيلية في المنعطفات الحاسمة بين التقليد والحداثة وما بعد الحداثة في طياتها تكثيفاً منتظراً لهذه التطورات في العقود المقبلة.

---

1 – المصدر السابق، ص. 88 – 62.

2 – شبكة الآغاخان للتنمية، "الإمامة الإسماعيلية"، *http://www.akdn.org/imamat/imamat.html* تم الإطلاع 29/10/2006.

القسم الرابع

الإسماعيليون المستعليون الطيّبيّون

12

تاريخ الطيّبيّن البهرة الداوديين في الأزمنة الحديثة
الدعاة والدعوة والجماعة

سيفية قطب الدين

سُمّيت الدعوة الطيبية بهذا الاسم نسبة إلى الإمام الإسماعيلي المستعلي الفاطمي الحادي والعشرين، الطيّب بن الآمر، الذي دخل في الستر العام 524/1130 وخضعت لقيادة سلسلة متصلة من الدعاة المطلقين أقاموا في اليمن ثم تحولوا إلى الهند العام 946/1539، حيث للجماعة جذور تعود إلى القرن الخامس/الحادي عشر. وعلى الرغم من تاريخ مضطرب إلى حد ما، فإن الجماعة الهندية تمكنت من البقاء والانتعاش، ثم انتشرت تدريجياً لتشتمل على شتات في مختلف أرجاء العالم. وما أهدف إليه هنا هو تحليل تاريخي لا أنثروبولوجي أو إثنولوجي، يتناول الكتلة الأساسية من الإسماعيليين المستعليين الطيبيين وهم البهرة الداوديون. وللبهرة توصيف فريد بين الملل المسلمة. وسيقوم هذا التحليل التاريخي بإلقاء الضوء على الطريقة التي من خلالها حافظ البهرة على تماسكهم وحماستهم كجماعة اتصفت بثقافة ذات نزعة طقوسية تقليدية مميزة وفكر تحديثي إيجابي متلائم. وسيوضح كيف أن قادتهم الدعاة كانوا القوة الدافعة في توجيه مصير الجماعة وتطوّر نشأتها في أزمنة متغيرة.

كان القرن التاسع عشر بداية لفصل جديد في تاريخ البهرة. فقد آذَنَ بحلول فترة من السلم النسبي بالنسبة للدعوة نجم بصورة أساسية عن إقامة السلطة البريطانية في الهند، عقب سنوات طويلة من اضطهاد الحكام السنة لهم. وبعد سنوات عدة من عدم الاستقرار، تم إنشاء مركز جديد في سورات اتُخذ مقراً لقيادة الدعوة. وكانت سورات مركزاً تجارياً في غجرات التابعة لسيطرة شركة الهند الشرقية البريطانية مباشرة، وقد وفرت الحماية من الاضطهاد الديني، وفرصاً مالية متزايدة أيضاً. يضاف إلى ذلك أمر هام جداً يتصل بتاريخ الدعوة وهو أن مقاليد منصب الداعي تولاها سيدنا عبد علي سيف الدين، الذي حاز على لقب "مجدّد" بفضل حيويته وإصلاحاته ذات الأثر الدائم، وأرسى للدعوة بنية تحتية صلبة ومتجددة فمنحها عزماً جديداً في جميع المجالات، الدينية والإدارية والثقافية والأدبية. وتخلّد مأثوره على أيدي خلفائه. فبعد مئة عام وسبعة من الدعاة، تولى مقاليد الدعوة سيف الدين آخر، "مجدّد" جديد، في أوائل القرن العشرين.[1] وقام سيدنا طاهر سيف الدين بتحويل مقر قيادة الدعوة من سورات إلى المدينة الناشئة بومباي (المعروفة اليوم باسم مومباي). وتضمنت استجاباته لواقع القرن العشرين تبني أفضل الأفكار الجديدة في حين شدّد على أهمية الجذور التقليدية للجماعة، الأمر الذي زوّدها بالأمن ضد الفوضى المُشتتة التي أحدقت ببعض الملل الدينية الأخرى. فساهمت نظرته البعيدة وقيادته العملية في رسم الطريق للدعوة في القرن الجديد.

وبينما نجد عوامل سياسية وثقافية أساسية عدة ساهمت في تشكيل مصير جماعة البهرة في الفترة المعاصرة، إلا أن ثمة دوراً لا يمكن إغفاله لسلطة الدعاة الواسعة في توجيه الدعوة وفي تشكيل تاريخ الجماعة. إن عقيدة البهرة تَفهمُ الدعوة كمملكة روحانية يكون فيها الداعي المطلق – أو نائب الإمام المستور وممثله الوحيد في غياب الإمام – الرئيس الفعلي الذي يتمتع بالسلطة المطلقة المنوطة بالإمام. ويساعده في أداء مهمته في الدعوة شخصيتان من رتبة عالية هما المأذون والمكاسر. ويعتبر الاعتقاد في سلسلة الدعاة المتصلة وفي صدقية الداعي المعيّن وسلطته المعيار الأساسي لعضوية الدعوة الطيبية وجماعة البهرة. ويشير البهرة إلى أنفسهم بـ "أبناء الدعوة". إن دور

1 – من المصادفة أن مرور الوقت هذا شهد أيضاً تغييراً في "أسرة" شاغلي منصب الداعي – مع أن المنصب ليس وراثياً كما هو الحال مع الإمامة – من أسرة بدري إلى أسرة آلِ جيفان–جي، التي يحتل الداعي الحالي المركز الثامن فيها.

الداعي الفريد كشخصية أبوية وقائد أعلى يتمتع بولاء مطلق قد وجد مصدر إلهام له في التقدير العميق والاحترام الشخصي. فالكاريزما الشخصية ومركزية الداعي في صياغة التضامن وهوية جماعة البهرة بحد ذاتها كانت موضع تعليق الباحثين الآخرين من غير البهرة.[1] وفي سياق الإسلام كـ"طريقة للحياة"، اعتنى الدعاة وأثّروا في الوضع الروحاني لأتباعهم ليمتد ويصل إلى جميع أوجه الحياة. من هنا، فإنه لا يكتفي بإدارة الجوانب التي تتعامل بالمسائل الدينية المحضة بحزم فحسب، ولكن يُظهِرُ اهتماماً نشطاً وفعّالاً في الرفاه الاجتماعي والتعليمي لجماعته ويشارك عن قرب في الحياة الشخصية لأتباعه. وفي حين يختبر البهرة بصورة طبيعية التطورات التاريخية كجزء من المجتمع والزمن الذي يعيشون فيه، إلا أن مدى انخراطهم في مثل تلك التطورات والأسلوب المتبع فيها يبقى متأثراً من ناحية جوهرية بهداية الداعي وتوجيهه.

لقد تأثر البهرة كمواطنين هنود في الفترة العصرية بالأحوال السياسية والتوجّهات العقائدية المتغيرة، بما في ذلك الوجود البريطاني في الهند، واستقلالها وتقسيمها، والحكومات التي قادتها الأحزاب السياسية المختلفة، والتقدم التقني الثوري للتحديث، والحركات الأيديولوجية كحركة تحرير المرأة، وفرص تعليمية أشمل، وحقول عمل وتقنيات جديدة في مجال الأعمال. وكان التحكم باستجابة الجماعة وبالانطباع الذي تركته هذه المؤثرات الخارجية عليها وتفاعلها معه من اختصاص الدعاة. وعلى العموم، فإن الانفتاح على التطورات الخارجية الإيجابية يدلّ على ثقة بالنفس وسياسة من التسامح والديلوماسية يمكن ملاحظتها في علاقات الدعوة مع الآخرين وتوافقها مع قوى اجتماعية وسياسية وأيديولوجية جديدة وربما معادية مهّدت الدرب للتعامل مع تحديات جديدة طرحها العالم العصري بدرجة هامة من النجاح.

وتكشف دراسة معمّقة للبهرة أن تفسيرهم الخاص للشريعة الإسلامية باعتبارها تصلح بصورة أساسية لكل العصور، وفلسفتهم القائمة على الفكر وأخلاقياتهم المتصفة بالانفتاح العقلي، وتقاليدهم في الأعمال، وأخيراً بنيتهم التنظيمية المتمركزة على الداعي وتماسكهم، قد ساهمت كلها في تسهيل عملية تبنٍّ فريدة للحداثة وتوافق معها. إن

1 – أنظر، على سبيل المثال، جونا [يونس] بلانك، **الملاّ في قمة الهرم: الإسلام والحداثة بين البهرة الداوديين** (شيكاغو، 2001)، وخاصة الفصل 6، "الحفاظ على الهيمنة السياسية والروحية"، ص. 161 – 159، حيث يقدم المؤلف تحليلاً مقارناً للقيادة في الفرق الإسلامية الأخرى، ص. 174 – 172.

أسلوب الحياة والنظرة اللتين توجههما الأعمال التجارية قد شجعا تفاعلاً مع ثقافات أخرى وتبني متطلبات التقدم. وكان الاعتقاد الضمني بالعقيدة الفاطمية – التي تؤمن بأن العقل والدين متوافقان بصورة أساسية ويعتمد أحدهما على الآخر، وتدعو إلى وجوب أخذ "الحكمة" من أي مصدر كان – قد مكنهم من اعتناق جميع الإنجازات العملية للعلوم والتكنولوجيا الحديثة التي لا تتعارض صراحة مع مثاليات الإسلام. ويعتبر دور الداعي في مراقبة استجابة الجماعة للحداثة دون الخروج عن المثاليات الدينية – وهذا اختلاف مستقل في درجة التطابق في قطاعات مختلفة داخل الجماعة لا مفر منه – أمراً حاسماً في تعزيز الأفعال الرشدية التقليدية، وفي توجيه وتصديق ضم الإبداعات الحديثة، وفي وضع المقاييس الموثوقة للتغيير والاستمرارية، وأخيراً، لكن ليس أقلها أهمية، في توفير تركيز فعّال للولاء الروحي والتماسك الثقافي.

لمحة مختصرة عن الدعاة

سيدنا[1] عبد علي سيف الدين، الداعي الثالث والأربعون (1817 – 1798/1232– 1213)

تعتبر شخصية سيدنا عبد علي سيف الدين القوية والثقة المطلقة بالنفس، وهي من الخصال القيمة لفترة رئاسته لجماعة البهرة، مثلاً يُحتذى في تقليد الدعوة. فقد نفخ بمحبة ومهارة حياة جديدة في روح الجماعة. وكان عالماً ضليعاً وكاتباً غزير الإنتاج، وتحمل الجامعة السيفية، المعروفة بالدار السيفية سابقاً (وهي مؤسسة للدعوة للتعليم الابتدائي)، تحمل اسمه، كما هو الحال مع الإدارة المركزية للدعوة، الوزارة السيفية. ويبقى واحداً من أكثر قادة الدعوة حكمة وديناميةً متغلباً على صحة معتلة بأمراض مزمنة ومآسٍ شخصية وكوارث مُقعِدَة في سبيل تقوية وتنشيط كل جانب من جوانب جماعة البهرة.

1 – تعني كلمة "سَيّدنا" (التي غالباً ما تُلفظ بتطابق مع اللفظ الإنكليزي للكلمة)، حرفياً "قائدنا". ويخاطب البهرة وغير البهرة الداعي بهذا اللقب، وبه يُعرف في الدوائر الرسمية. كما يخاطبه البهرة بـ"مولانا" أو بـ"مولى" فقط أو حتى بـ"آقا –مولى"، وبصورة أقل بلقب "حضورالله" [وتلفظ هزورولا]. ويُشار إليه في بعضِ الأحيان بعبارة "قداسة". كما كان يُعرف في أزمنة ما قبل الاستقلال بـ"ملاّجي صاحب" أو "بَدا ملاّجي صاحب".

سيدنا محمد عز الدين، الداعي الرابع والأربعون (1821 – 1817 /1236– 1232)

كانت أسرة سيدنا محمد عز الدين قد دخلت على خط قيادة الدعوة حديثاً، حيث سبق له، وهو الذي كان ابناً عادياً وبلا خبرة نسبياً للشيخ جيفانجي من أورانغاباد، أن حظي بتنشئة حريصة في أقصى درجات السرية على يد الداعي الثالث والأربعين الذي قدمه كخليفة له. وشهدت فترة رئاسته الوجيزة استمرارية سلسة وهادئة لميراث سلفه.

سيدنا طيب زين الدين، الداعي الخامس والأربعون (1837 – 1821 /1252 – 1236)

وكان هو الآخر ممن انتقاهم سيدنا عبد علي سيف الدين ودربهم لهذه الرتبة. ويجري التلميح إلى فترة ولاية سيدنا طيب زين الدين – الشقيق الأكبر لسلفه – الطويلة والمليئة بالأحداث باعتبارها تتضمن لمعات من "الظهور"، وهو الوقت الذي يمارس فيه الإمام سلطته بين الناس بسبب الشهرة والحفاوة والاعتراف المحيطة بزيارات الداعي ونشاطاته الرسمية والحرية النادرة التي تمتع بها أتباع البهرة في ممارسة دينهم. ولدينا من مساهماته في حقل التعليم تصنيفه لنصوص الدعوة الرئيسية في ترتيب متدرّج لا يزال صالحاً حتى يومنا هذا.[1]

سيّدنا محمد بدر الدين، الداعي السادس والأربعون (1840 – 1837 /1256 – 1252)

يكتب مؤرخ سيرة سيدنا محمد بدر الدين قصته "بقلب يملأه الحزن وعينين تفيضان بالدموع".[2] فالمأساة ظللت حياة هذا الداعي ما خلا سياحة طويلة سعيدة قضاها في بونا: ففي السابعة من عمره توفي والده سيدنا عبد علي سيف الدين؛ وفي أولى سنوات توليته لمنصبه اجتاحت سورات حرائق مدمرة أتت على آلاف المنازل والمساكن، بما في ذلك كل الأبنية التابعة للدعوة تقريباً وعدد كبير من مخطوطات الدعوة التي لا تعوَّض. وتوفي في سن الشباب، في الثلاثين من عمره، وكان الداعي التاسع والأخير في أسرة بدري التي ابتدأت مع الداعي الرابع والثلاثين، إسماعيل بدر الدين (/1085 – 1065 1674 – 1655).

سيدنا عبد القادر نجم الدين، الداعي السابع والأربعون (1885 – 1302/1840 – 1256).

كانت قضية شرعية توليته لمنصبه والجدل حول النصّ يتجهان إلى حجب الوقائع

1 – قام آصف فيضي بترجمة هذه القائمة، "دراسة أدب الدعوة الفاطمية"، في جورج مقدسي، مح.، دراسات عربية وإسلامية تكريماً لـ هـ. آ. ر. جب (ليدن، 1965)، ص. 249 – 232.

2 – محمد علي بن ملاّ جيفابهاي، موسم بَهار (بومباي، 1884/1301)، م. 3، ص. 693.

الإيجابية لفترة تولية سيدنا عبد القادر غير المسبوقة لمنصبه والتي دامت سبعاً وأربعين سنة. وكان أول داع هندي ينفذ قراره بالذهاب إلى الحج. وكان الناس من أديان مختلفة يأتون، كما يفعلون اليوم، إلى زيارة الداعي طلباً لبركاته. وعانت الدعوة من صفعات قاسية ضربت قواعدها الدستورية، إلا أنه ترك لجماعة البهرة إرثاً من الكرم الرائع والإحسان الأبوي.

سيدنا عبد الحسين حسام الدين، الداعي الثامن والأربعون (1885 /1308 – 1302 –1891).

خلف سيدنا عبد الحسين حسام الدين الناضج والمجرب وصاحب السجل الطويل في الخدمة المكرّسة شقيقه بعد حملة تشويه افتراضية ضده فشل فيها أعداؤه في إزاحته عن حقه في الوراثة. واشتهر بتمكنه في فن الخطابة. ومن بين مساهماته المستدامة وكالة فيضي حسيني المختصة بتسهيل السفر إلى الحج، والتي أصبحت مورداً هاماً للحجاج البهرة، ومؤسسة مسافر خانه (أو بيوت الضيافة) للمسافرين؛ وثمة اليوم بيوتٌ من هذا النوع في معظم مواقع الحج في الهند وخارجها.

سيدنا محمد برهان الدين (الأول)، الداعي التاسع والأربعون (– 1891 /1323 – 1308 1906)

قسّم سيدنا طاهر سيف الدين فترة ولاية سيدنا محمد برهان الدين بأعوامها الخمسة عشر إلى ثلاث فترات – الأولى كانت مشحونة بالمصاعب الداخلية والمالية، والثانية قضاها في توطيد المسائل الإدارية وغيرها، بينما شهدت السنوات اللاحقة فترة من الاستقرار والازدهار والإنتاجية. وتعتبر تصفية الدَيْن الذي استطال زمنياً وأثقل كاهل الدعوة من أعظم إنجازات الداعي التاسع والأربعين.

سيدنا عبد الله بدر الدين، الداعي الخمسون (1915 – 1906 /1333 – 1323)

كان تعيين سيدنا عبد الله بدر الدين، صاحب الشخصية الضعيفة والمواصفات الليّنة، في منصب الداعي أمراً غير متوقع عموماً. فكانت فترة ولايته فترة سلم واستقرار، وهو ما عكس مظهر العالم الهادئ عموماً قبيل الحرب العالمية الأولى.

سيدنا طاهر سيف الدين، الداعي الحادي والخمسون (1965 – 1915 /1385 – 1333)

كان سيدنا طاهر سيف الدين قد ألقى خطبة افتتاح عهده بصورة توحي، كما قيل،

بأنه عبد علي سيف الدين الثاني. وصار هو نفسه يُلَقَب بـ" مؤيدِ أصغر" أو "مؤيد الثاني"، وهذه إشارة إلى الداعي والمفكر الفاطمي الكبير المؤيد في الدين الشيرازي، بسبب من مجاله الفكري وتفوقه في الكتابة ومساهمته في تخليد وزيادة إرث أدبي غني؛ فكان أن استثارت معرفته الواسعة وثقافته احتراماً واعترافاً من جانب الباحثين والعلماء من خارج الجماعة أيضاً. وأقدم هو أيضاً على تأسيس سلطة عليا حازمة للداعي، حيث احتفظ بثبات بمقاليد منصب الداعي في يديه، وأحدث النشاط والهمة ذاتهما اللذين كانا لسلفه في مهمته. كما قام هو الآخر، مع بداية قرن جديد، بنفخ روح جديدة في الدعوة: فبالمثابرة في بذل الجهد عبر النُصْح والإرشاد والملاطفة والمرونة الشخصية الواضحة استطاع إضفاء التماسك وتجديد الحَيوية لجماعة كانت تنزف نتيجة التشويش والتراخي. فالعالم كان سريع التغير، والداعي الحادي والخمسون بدأ حقبة دينامية جديدة في حياة الدعوة. وتمكنت الدعوة بفضل توجيهاته، هي وأفرادها وسياساتها، من التقدم نحو مشاركة ناجحة في العصر الحديث، في حين ساد التشديد على الولاية لمصدر هويتهم وتجديد هذه الولاية.

وكان الشاب طاهر سيف الدين، ابن الثامنة والعشرين عاماً، قد أُقحِمَ على الفور في معركة مع مناوئيه. وقرر المنشقون الذين كانوا برئاسة أبناء الصناعي الثري أداجي بيربهوي نقل تحدّيهم للداعي إلى السلطات المدنية لمحاكم البلاد؛ فقد سبق خوض معارك قضايا عديدة على مدى سنوات ضمن النظام القانوني الوطني في ظل الحكومة البريطانية أولاً ثم الهندية فيما بعد. والأكثر شهرة من بين هذه القضايا كانت قضية شانداباي غوللا وقضية بورهانبور دارغاه. غير أنه لم يكن للداعي الجديد من ناحية عملية مستشارون مجرّبون، ولذلك كانت القرارات الصعبة المتعلقة بسير الدعاوى تُتَخَذُ من قبل الداعي وحده، في الوقت الذي استفاد فيه من المواهب القانونية المتوفرة ضمن الجماعة. ويجد اليوم المحامون المنخرطون في قضايا للدعوة هداية في الجدل الحكيم الذي سبق للداعي الحادي والخمسين أن قدّمه في المحكمة. وربح في النهاية جميع هذه القضايا.

وتركّزت مجموعة جهود طاهر سيف الدين خلال السنوات الأولى على إزالة الشكوك التي أحاطت بشرعية الداعي. فدعاة نظرية انقطاع النص كانوا يعملون

بصورة سرية ضمن الجماعة منذ زمن سيدنا عبد القادر نجم الدين، الذي تبنى خلفاؤه سياسة التحمل أو الصبر والمصالحة لأسباب متنوعة، منها الخوف من إحداث انشقاق قاتل في الجماعة واعتبار وجود العديد من شخصيات الدعوة البارزين كانوا متورّطين. وتصدى سيدنا طاهر سيف الدين لهذه التحديات بعزيمة وتصميم، كتابة وخطابة. وقدم حججاً للأهمية العقائدية الجوهرية للداعي المطلق، وإبراز تفاصيل تتعلق بالنص الخاص بالداعي السابع والأربعين في أول رسالة رمضانية له بعنوان ضوء نور الحق المبين (1335/ 1917 – 1916). ثم جاءت الأحكام الصادرة في قضايا المحاكم البريطانية المتعلقة بهذه القضية لتضيف نجاحاً آخر لجهوده. وكانت النتيجة أن تعززت إلى حد بعيد سلطة الداعي ومركزه ضمن الجماعة.

وقام سيدنا طاهر سيف الدين بتحويل مقر قيادة الدعوة إلى بومباي (مومباي اليوم وعاصمة إقليم مَهَرَشترا)؛ وأصبح مقر سكن الداعي، سيفي محل، والمسجد السيفي – أكبر مسجد بناه داعٍ والمسجد الرئيس لجماعة البهرة في المدينة – من النقاط المركزية في المنظر العام للبهرة في المدينة. وكان البهرة يميلون للانجذاب نحو مراكز الأعمال والتبادل التجاري والإقامة فيها. وهكذا، فقد حلت بومباي، التي جمعت في هذه الفترة حوالي 5000 من البهرة، محل سورات بسكانها من جماعة البهرة الأقوياء الذين تراوحوا بين 2000 و3000 نسمة واعتبروا أكبر تجمع في مركز واحد للبهرة. وبينما كانت سورات واحدة من مدن الموانئ الرئيسة للهند البريطانية، إلا أنها بدأت تفقد أهميتها كمركز تجاري، وكانت بومباي هي المقدر لها أن تصبح العاصمة التجارية للهند الحديثة. وكان الغجراتيون قد هيمنوا على المشهد السياسي والاقتصادي في بومباي إبان الفترة الاستعمارية، وكان المغامرون من أصحاب الأعمال الغجرات هم من ساهم في خلق مدينة بومباي الحضرية، ومن هؤلاء رجال الأعمال البهرة الذين احتلوا على وجه السرعة مواضع لائقة في الصناعة التجارية التي وجدت نتيجة التوسع التجاري مع أوروبا، بل وأسسوا احتكارات فعلية في مجالات كالزجاج والقطع المعدنية (خردوات). وفي حين كان غالبية البهرة يملكون محال تجارية أو أعمالاً صغيرة إلا أنه وجد عدد لا بأس به ممن اتجهوا إلى المصارف ومغامرات صناعية أكثر ضخامة.

امتدت فترة ولاية سيدنا طاهر سيف الدين أكثر من خمسين عاماً، حيث غطت

نصف قرن من تاريخ العالم المليء بالأحداث. واتصف المُناخ العام لجماعة البهرة بالحيوية المفعمة واقتناص الفرص والتطور والتقدم في جميع نواحي الحياة. وكانت أحداث ثورية عالمية عديدة قد وجدت صدى لها في الدعوة. فالزمن كان زمن حربين عالميتين، وشهدت الدعوة نشاطاً مضطرباً وصراعاً مع منشقين. وشجعت الثورة الصناعية/ التقنية تحركاً باتجاه التدريب المهني والتقني بين البهرة؛ ومع تحول العالم إلى مكان أصغر نتيجة التقدم في مجال الاتصالات والسفر السريع، راحت إدارة الدعوة تزداد تشدداً بتأسيس سيطرة مركزية أكثر حزماً، في الوقت الذي شهد فيه البهرة وحدة ثقافية أعظم واتصالاً بالداعي أكثر وثوقاً وقرباً. وكان لتوسّع النظرة العالمية والقومية في أعقاب استقلال الهند عن الاستعمار البريطاني وعولمة الاقتصاد العالمي أثرها الهام على البهرة وعلى سياسات الدعوة السياسية والمالية، حيث ابتدأت درجة من المشاركة في الشؤون الوطنية واعتراف بموقعهم في الميدان الهندي الإسلامي خصوصاً، ثم ضمن الميدان الإسلامي الدولي عموماً.

وكانت هذه التغييرات والنزعات قد خضعت، بكل الاعتبارات، لتوجيه من رؤية الداعي الحادي والخمسين ويده الحازمة بصورة منسجمة مع المبادئ الدينية الأساسية. فمن جهة، كان واعياً للحاجة للتعامل بواقعية مع المشكلات المعقدة للحياة العصرية؛ وكانت له يد في أسلوب التشغيل ضمنت اطلاعه على التفاصيل والمشاركة فيها وفي القرارات المتعلقة بالتطورات الخاصة بالدعوة. وبما أن شبكة الجماعة المدمجة كانت تنكشف، من جهة أخرى، أمام النظرة العالمية الأشمل، وأمام المؤثرات والتيارات الأيديولوجية الخارجية، فإن تأكيداً مطابقاً على تعزيز وتدعيم القيم والممارسات التقليدية الأساسية، والجذور الأيديولوجية للجماعة، أصبح أولوية حرجة.

وبوضعه عملية التأكيد المتجدد الدينية في مكانها الصحيح – حيث تمت استعادة كامل سلطة الداعي ومركزه، وولادة جديدة للدين والمشاركة في التقليد الديني الذي يركز على الشباب بشكل خاص – وضع طاهر سيف الدين الجماعة أمام تقبل الجوانب المفيدة من الحداثة على نطاق واسع. وبما أنهم كانوا آمنين في أيديولوجيتهم وتقليدهم، فإن البهرة لم يشهدوا أزمة هوية الإسلام مقابل الحداثة التي اختبرها بعض المسلمين الهنود الآخرين بعد انحلال وتفكك الإمبراطورية المغولية وحلول الحكم البريطاني

محلها، ولـم تكن ثمة عوائق نفسية أو أيديولوجية وقفت في وجه تعلّم لغات جديدة وتبني أساليب جديدة في الاتصالات والتجارة. وبدلاً من ذلك، فقد تمّ الترحيب بجميع مظاهر التقدم التي لم تناقض المبادئ الدينية الأساسية دون خوف أو وجل.

وشرع سيدنا طاهر سيف الدين بتدشين جملة من البرامج الإصلاحية الشاملة في تلك الفترة في مجالات عدة من حياة الجماعة، ولا سيما النواحي الإدارية والمالية والتعليمية والقواعد والأعراف المجتمعية المتبعة. فحظي الجهاز الإداري بضبط وتنظيم ودعم واضح. وجرى تشجيع مشاريع السكن والعمل التعاوني. وتمّ إدخال مؤسسات تعليمية علمانية تبنتها الدعوة ورعتها وتشجيع التدريب ذي التوجهات التقنية والمهنية جنباً إلى جنب مع تنظيم أكبر للتعليم الديني وتوفير التسهيلات له. وكان طاهر سيف الدين، الذي اشتهر ككاتب غزير الإنتاج في الأدب النثري والشعري، وهو ما كان يعتبر جزءاً أساسياً من مجموعة الدعوة الأدبية، يعقد جلسات مسابقات منتظمة لمختلف فئات البهرة يسمونها "سبق" - يصل عدد المشاركين فيها أحياناً إلى رقم لا يُصدق ويبلغ ثلاثين صفاً في اليوم الواحد وفي وقت واحد. وشدد على الحاجة لتثقيف البهرة، والشباب منهم بشكل خاص، بالتقاليد الدينية من أجل تعزيز التزامهم بالدعوة وتقويته، ودعا في الوقت نفسه إلى تعليم علماني، وخاصة في اللغة الإنكليزية، إضافة إلى التدريب المهني والتقني. وأحد معايير نجاح التوجه نحو تعليم واسع هو أن الجماعة، بما فيها النساء، حققت نسبة تعليم فعلية بلغت 100% في وقت كانت فيه نسبة المتعلمين في الهند لا تتجاوز 10% وحتى أقل من ذلك بكثير بين النساء والمسلمين. ولقيت نساء البهرة تشجيعاً لتحصيل التعليم وحضور الصلوات الجماعاتية والتجمعات الاحتفالية الدينية - الاجتماعية والمشاركة بفعالية في شؤون الجماعة. وتم تشكيل جمعيات طوعية للنساء كما للرجال - كمنظمة النساء السيفية - استطاعت جذب أعداد كبيرة إلى عضويتها وشاركت في أعمال اجتماعية مكثّفة. وانعكست الحداثة في نظام اللباس أيضاً. فلباس البهرة كان، ما عدا بعض حالات التأقلم الثانوية، لباس المجتمع الذي عاشوا فيه. غير أن أسلوب اللباس تغير مع الانفتاح الذي شهدته الجماعة. فبدأ الرجال بتبني نظام اللباس الغربي الذي كان ينتشر في دوائر أصحاب المهن ورجال الأعمال. وسمح الداعي للنساء أيضاً بارتداء أشكال أخرى من اللباس ضمن ما هو مفروض ويتفق مع

القواعد الدينية المناسبة، في حين تم تعديل اللباس التقليدي (الرداء) ليتوافق مع أسلوب حياة حركي. وبدأ البهرة وداعيتهم يحققون هوية شعبية معروفة في المقياس الوطني. وشكل تقسيم الهند سنة 1947 مناسبة احتدت فيها المشاعر والأخطار بالنسبة لكامل المنطقة، وغادر الكثير من المسلمين الهند إلى باكستان إما باختيارهم أو أنهم أُكرهوا على ذلك. وعلى الرغم من تهديدات بعواقب مؤلمة أطلقها زعيم هندوسي رفيع إذا لم يغادر، فقد قرر الداعي البقاء في وطنه ووجّه أتباعه ليحذوا حذوه. وقد شهد مسلمون آخرون بأنهم وجدوا في هذا المثال الجريء حافزاً لهم للبقاء أيضاً. وقام البهرة بالاندماج مع المسلمين الهنود الآخرين إلى درجة معينة، وخاصة بعد الاستقلال، حيث دعموا، على سبيل المثال، حزب المؤتمر ضد الأحزاب الهندوسية من الجناح اليميني وشاركوا في هيئة قانون الأحوال الشخصية الإسلامي. وكثيراً ما كان يجري الترحيب بالداعي باعتباره شخصاً تقياً وزعيماً حكيماً ومنفتحاً يعرض هويته العامة في لقاءاته ومقابلاته مع مسؤولي الهند البريطانية والهند المستقلة ومع الشخصيات العامة الأخرى. وبعدها بدأ البهرة يقرنون أنفسهم علناً مع الأمة الإسلامية العالمية.

ولأول مرة، يقوم داعٍ مطلق بزيارة جماعات البهرة الموجودة في بلدان أخرى خارج الهند. فكانت مناسبة بالنسبة للكثيرين من هؤلاء الأتباع لمشاهدة داعيتهم للمرة الأولى ولقائه بصورة شخصية. فزار سيلان مرات عدة. وفي العام 1954 – 1953، قام بزيارة تاريخية إلى الشرق الأقصى حيث زار رانغون (في بورما) وبانكوك (في تايلاند) وجاكرتا (في أندونيسيا) وسَرباي وبينانغ (في ماليزيا) وسنغافورة وهونغ كونغ، كما زار أفريقيا الشرقية العام 1963. ولقي الداعي ترحيباً وتكريماً من القادة السياسيين في جميع هذه البلدان. ونفَّذَ أيضاً زيارات سنوية طويلة إلى كراتشي، التي تضم ثاني أكبر تجمع سكاني للبهرة بعد مومباي، حتى بعد التقسيم. واشتملت رحلاته الواسعة النطاق على رحلات حج مميزة عدة. وكان أيضاً أول داعية يزور العاصمة الفاطمية القاهرة منذ نهاية حكم السلالة قبل حوالي 800 عام. وكذلك، فقد كان أول داعية يزور أماكن ذات أهمية تاريخية بالنسبة للبهرة في فلسطين وسورية.

وأكمل سيدنا طاهر سيف الدين عامه الخمسين في منصب الداعي العام 1963. فجرى احتفال ضخم بمناسبة يوبيله الذهبي نظمته جماعة البهرة على المستوى العالمي.

وشاركت شخصيات قيادية وعلمية بارزة في إحياء هذه المناسبة معبرة عن تقديرها وإعجابها بأعمال الداعي؛ في حين أرسل آخرون رسائل تهنئة وعرفان لقيادته للجماعة وترويجه لقضية الإسلام ولمساهماته الشخصية في القضايا الإنسانية. وتوفي سيدنا طاهر سيف الدين في 19 رجب 1385 الموافق لـ 12 تشرين الثاني 1965 ويبقى ضريحه، المعروف باسم روضة طاهرة مزاراً تعبر فيه جماعة البهرة عن مشاعرها الدينية.

سيدنا محمد برهان الدين (الثاني)، الداعي الثاني والخمسون (1965 /1385 – حتى الوقت الحاضر)

خَلَفَ سيدنا طاهر سيف الدين ولده الأكبر سيدنا محمد برهان الدين – الذي سمّاه والده وهو في التاسعة عشرة فقط، وهذا أمر جرت الإشارة إليه منذ ذلك الحين في كل مناسبة عامة – لأنه ضمن تجدد الدين وتحقق الأمن الموعود في بقاء التقليد. وشهدت فترة ولاية سيدنا محمد برهان الدين قطاف ثمار أعمال وجهود الداعي الحادي والخمسين. فعندما تولى الداعي الثاني والخمسون مقاليد الدعوة، تابع السير على الدرب الذي رسمه والده. وعيّن شقيقه الأصغر، سيدي خُزَيمة قطب الدين في منصب المأذون. وثبّت شقيق الداعي المتوفى، سيدي صالح صفي الدين في منصب المُكاسِر وسيدي إبراهيم زين الدين بصفة رأس الحدود. واستمرت تعاليم ونشاطات الدعوة المتعلقة بالسياسات السياسية والرفاه الاجتماعي، الخ... مطبقة لبعض الوقت وفقاً للنهج المؤسس، وجرى تطوير إضافي لنزعات وتوجهات عدة بدأها الداعي الحادي والخمسون. لكن مرور الوقت استدعى حدوث تغييرات وتطورات، خاصة وأن أناساً جدداً برزوا في المؤسسة بأفكار ومواقف جديدة، لذلك لم يكن ثمة مفر من حدوث بعض التعديلات والتبديلات وظهور توجيهات جديدة إلى العيان.

بقيت جماعة البهرة في فترة ولاية سيدنا محمد برهان الدين متماشية مع تطورات الأزمنة في جميع الجوانب العملية للحياة. وتواصلت النزعة نحو تعليم عالٍ وأكثر انتشاراً في حين بقي قطاع الأعمال الشكل الأكثر تشجيعاً من أشكال العيش، ولو أن الأزمنة الحديثة شهدت ظهور المزيد من المهنيين والأطباء والمحامين والعلماء والمهندسين والمعماريين، الخ...؛ وكانت مشاركة النساء من البهرة في شؤون الجماعة وتعليمهن وحتى مِهَنِهِنَّ قد أصبحت أمراً مُسلّماً به، وأنهن تمتعن بدرجة من المشاركة والمساهمة

في حياة الجماعة فاقت كثيراً تلك التي كانت للمرأة المسلمة الهندية العادية. وفيما يتعلق بآلية عمل الدعوة، فقد واصلت هي الأخرى تطورها: فالأمور المالية تطورت بصورة مثيرة، ويواصل التعليم والمرافق الإنعاشية التطور ضمن الجماعة والوصول إلى أعداد أكبر من الناس. وفي حين يبقى القالب الإداري في صورته القائمة أساسياً، لكن تمت إضافة المزيد من الدوائر والأقسام الإدارية، وأُحدثت ثورة في البنية التحتية نتيجة مَقْدَم عصر الحاسوب فتمّ تأسيس مراكز جديدة بخطوات متسارعة لمواكبة واستيعاب توسّع الجماعة وانتشارها.

وبالتزامن مع هذه التطورات، ثمة مقاربة أشد صرامة وارتكزت على الإسلام في جميع جوانب الحياة - بما فيها نظام اللباس والأمور المالية الخ... - كانت المؤسسة تدعو إليها وتنشرها. وكان جزء من الدافع لهذا التأكيد يعود إلى الرغبة في تحقيق تعادل مع الجوانب المناوئة للتقليد وللسلطة التي برزت في عملية التحديث وتقليد الغرب. والبهرة الذين استوطنوا في البلدان الغربية ربما كانوا عرضة بشكل خاص لهذه المؤثرات، غير أن هذه النزعات سرعان ما انتشرت في المجتمع الهندي، ولا سيما بين الشباب وتغلغلت بين البهرة أيضاً. وراحت حالات الزواج المختلط بين الجماعات تزداد، ومُنِحت الموافقات لمثل هذه الحالات بتردد باعتبار أن الاعتقاد ساد حول التأثير السلبي المحتمل على الجماعة على المدى الطويل لأنها تولّد في العادة تراخياً في التقليد وتوهن روابط الولاء للدعوة لدى الأجيال اللاحقة. وتزايدت إقامة المناسبات الدينية وتضخمت أعداد الحضور وخاصة عندما يكون الداعي حاضراً شخصياً. وراحت مباني العبادة وتلك التي لها صلة بالحج تنفذ على نطاق واسع إضافة إلى إكمال مشاريع الترميم المتعددة والطموحة.

ويجري استلهام الكثير من مشاريع البناء الحالية من ارتباط البهرة بالفاطميين - فأحد المظاهر الرئيسية لفترة سيدنا محمد برهان الدين هو التعزيز المادي للهوية الفاطمية للبهرة وانخراطهم في أعمال في القاهرة، التي كانت مرة عاصمة للفاطميين، وشخصية قائدهم التي تم تصويرها كـ"داعية فاطمي" في مصر وبلدان عربية أخرى. وينظر البهرة إلى أنفسهم على أنهم ورثة للإرث الفاطمي. وتعكس القواعد السوسيولوجية - الدينية المتبعة لديهم جوانب من الثقافة الفاطمية (ولتقديم مثال واحد فقط نذكر اختيارهم للون الأبيض،

وهو اللون الفاطمي الرسمي، للباسهم التقليدي)، في حين نجد التعليم وأدب الدعوة متوارثين ويعبران عن استمرارية التعليم الديني الفاطمي. وكان سيدنا محمد برهان الدين قد سافر إلى القاهرة العام 1966 بعد تسلمه منصب الداعي بفترة قصيرة، وذلك بدعوة من الحكومة المصرية لحضور تدشين مقام "رأس الحسين" التذكاري.[1] واكتسب لقباً جديداً في العالم العربي حيث صار يُعرف بـ"سلطان البهرة"، ويُشار إليه بـ"عظمة السلطان". وصار ترميمه لمسجد الإمام الحاكم الفاطمي في القاهرة من القرن الرابع/العاشر وجامع الأنوار (أحد أكبر المساجد في العالم)، الذي كان مهملاً وفي حالة خراب فعلية منذ قرون عديدة، من الأعمال المميزة المنفذة في تاريخ الدعوة الطيبية وبرهاناً على أهميته الخاصة بالنسبة لجماعة البهرة.[2] وأصبح سبباً لاستقرار جماعة كبيرة نسبياً من البهرة هناك، وتمكنت أعداد هامة من طلبة الجامعة من الحصول على فرصة الدراسة في جامعة الأزهر. ومنذ ترميم الأنوار (الذي دُشّن العام 1980)، أخذ نموذج "فاطمي - محدث" في العمارة يسيطر على أساليب تشييد أوابد الدعوة المعمارية، حيث راحت أشكال العمارة وتصميم الموضوع الموجود في العمارة الفاطمية المصرية تُستخدم بازدياد مع استنساخ استخدام الرخام وأوراق الذهب، ولا سيما في بناء المحاريب. وجرت عملية تجديد لبعض الأوابد الهندية حيث تم إحلال الرخام محل الحجارة في هياكل الأبنية، لكنهم حافظوا على العنصر الهندي الممزوج بالعناصر الإسلامية/المغولية في بعض الأبنية المرممة. أما الصروح الحديثة فيسود فيها النموذج "الفاطمي - المحدث". وأصبح الترميم المنفذ في المسجد المعظم في سورات العام 1997 مثالاً يُضرب على هذا الأسلوب المعماري.

ويواصل الداعي الحالي ابن السادسة والتسعين قيادة حياة جماعة فاعلة ويتولى تسيير الدعوة بجميع جوانبها المتنوعة. ونتيجة حبهم وولائهم المخلص لشخص الداعي، فقد تمكن أفراد جماعة البهرة المنتشرين في شتى أصقاع الأرض من المحافظة على درجة عالية من الحيوية والتماسك.

---

1 - يحدد النصب البقعة التي دُفن فيها رأس الإمام الشهيد الحسين بعد إحضاره إلى القاهرة في القرن السادس/الثاني عشر. وكان هذا النصب قد تبرع به سيدنا طاهر سيف الدين في أواخر أيامه، وأن الدعوة للزيارة كانت قد وُجهت إليه.

2 - وتم أيضاً ترميم مساجد فاطمية أخرى في القاهرة كانت خارج نطاق الترميم في العام 1996: الأقمر والجيوشي واللؤلؤة. أنظر باولا ساندرز، "فن عمارة البهرة وتجديد الثقافة الفاطمية"، في م. باروكاند، مح.، مصر الفاطمية، فنها وتاريخها (باريس، 1999)، ص. 165 - 159.

النزعات التاريخية في السياسات السياسية والديناميات الداخلية

اتصفت الفترة الحديثة من تاريخ الدعوة الطيبية على وجه العموم بأنها فترة ازدهار وهدوء نسبي، وخاصة عند مقارنتها بالحقبة التي سبقتها. وقد حظي الداعي في الهند باحترام تاريخي من قبل الهندوس والسيخ، كما من قبل المسلمين، باعتباره شخصية روحية لامعة. واشتهر البهرة بمواقف تميّزت بنزعتها نحو الانسجام وحسن النية وعدم المواجهة مع الناس من أتباع المعتقدات الأخرى. ومع ذلك، كثيراً ما عانوا من الاضطهاد والأعمال العدائية لكونهم جماعة شيعية أقلية. فالتزامهم بممارسات دينية علنية مميزة كالاحتفال بالعيد بناء على تحديد فلكي له (وليس بناء على رؤية القمر)، وإقامة صلوات أيام الجمع بصورة منفصلة، وممارسة احتفالية "المأتم"، أثار عداوة طوائف المسلمين السنة؛ بينما أضاف ذبحهم للحيوانات للحصول على لحومها في بعض الأحيان بإثارة غضب الهندوس النباتيين (وهذه عوامل كانت هامة في السياق العريض للاضطرابات بين المسلمين والهندوس في البلاد). ثم إن التماسك الملحوظ والرفاه الاجتماعي المؤثر لدى جماعة البهرة، إضافة إلى الاحتفالات وأسلوب حياتهم الأفضل وتقدّمهم في ميدان التعليم لاحقاً شكلت عوامل أثارت غيرة وحسد بعض المجموعات الأكثر فقراً والأقل تنظيماً من بين أخوتهم في الدين. فأحد العوامل الهامة في التوتر بين الطوائف كان الوفرة المادية التي تمتع بها البهرة والتي أثارت، وفقاً للروايات التاريخية، جشع الحكام المسلمين والهندوس من فترة ما قبل الاستقلال، وأدت، منذ ذلك الحين، إلى استهداف الممتلكات التجارية كلما وقع عنف طائفي.

وكانت السلطات السياسية تقوم عبر العصور بحماية البهرة واضطهادهم في آن. ولذلك، فقد كانت السياسات السياسية للدعاة الهنود تستقي من فهمهم ونظرتهم التقليدية لأنفسهم على أنهم "قوم غريب"، وتعني حرفياً "الناس الفقراء"، أو الناس الضعفاء سياسياً وغير القادرين على الدفاع عن أنفسهم، وبكلمات ميسرا "الجماعة المضطهدة والمنهكة"،[1] أو أقلية صغيرة محاصرة بصورة كامنة من قبل أكثرية معادية. من هنا ركّزت سياسات الداعي على الإبقاء على توصيف منخفض وتلمّس النيات

1 – ساتش سي. ميسرا، الجماعات المسلمة في غجرات (بارودا، 1964)، ص. 16.

الحسنة للقوى الحاكمة في البلاد، كلما أمكن ذلك. وفي سبيل ذلك، أقدم دعاة فترة ما قبل استقلال الهند على استثمار علاقات ودية مع النواب والراجات المحليين، كالمَرَثا بيشواز، ومع حكام الولايات الأميرية كالسينذيائيين من غواليور، والهولكرز من إندور والغيكواد من بارودا.

وكان الداعي عبد علي سيف الدين والبهرة قد أقاموا علاقات ودية مع القوى التجارية الأجنبية التي كانت تشق طرقاً سياسية لها في الهند، ولا سيما مع البريطانيين الذين بدأوا بتحقيق تفوق لهم هناك ووطّدوا هيمنتهم على كامل الهند تقريباً منذ أوائل القرن التاسع عشر. وبعد معاناة لسنوات من الاضطهاد المذهبي، وجد البهرة أنفسهم مدفوعين للترحيب بتعاطف البريطانيين وحمايتهم. إن فهم البهرة التاريخي للراج البريطاني وخبرتهم الإيجابية معه هي حقيقة، ربما ما كان الباحثون من فترة ما بعد الاستعمار سيرتاحون لها – فالجوانب السلبية للحكم البريطاني تواصل كونها موضوعاً للنقاشات الأكاديمية والسياسية – لكن الحكم البريطاني صار يعني للبهرة سلطة ودية متحررة من التحامل الديني مقارنة بغيرها، الأمر الذي مكّنها من تأسيس ليس درجة كبيرة من الاستقرار السياسي فقط، وإنما ابتدأت إصلاحات إيجابية في البنية التحتية للبلاد ووفرت فرص عمل متوسعة إضافة إلى عالميتها وفوائدها الثقافية. وبينما كانت سورات من بين أكثر المواقع أهمية لاستيطان البهرة، إلا أن سيطرة شركة الهند الشرقية البريطانية عليها ربما كان عاملاً أساسياً دفع الداعي يوسف نجم الدين وخلفاءه لاختيارها مقراً لقيادة الدعوة.[1] وشكل التجار البهرة قطاعاً فعّالاً ومؤثراً في تجارة المدينة، والنيات الحسنة كانت متبادلة. ويذكر عبد علي سيف الدين في إحدى الرسائل التي كتبها أن شخصاً فرنسياً وافق فوراً، بعد أن كان قد تلقى تقارير إيجابية ومؤثرة حول الداعي، على طلب بإخلاء فيلا على شاطئ البحر استأجرها كي يتمكن الداعي من قضاء فترة نقاهة للتعافي من مرض ألم به. وكانت أسر مسلمة بارزة عدة قد دعمت البريطانيين، في سورات على الأقل، في أعقاب تعرضهم لأعمال عدوانية من قبل الشيفاجيين والماراثاس الهندوس، بل ومكثوا هادئين حتى إبان اضطرابات 1857. وبالمقابلة مع

1 – استولى البريطانيون على سورات من الماراثات العام 1759، وأنشأوا الحكومة الموحدة للمدينة العام 1800.

السلم والأمن اللذين سادا سورات، فثمة تقارير وردت حول مواصلة الحكام المحليين للمناطق المختلفة مضايقتهم للبهرة. ويصف مؤلف كتاب موسم بَهار بصورة تصويرية كيف أن البهرة المضطهدين – وربما كان يشير إلى المنطقة المحيطة بموربي، حيث كان يقيم الداعي آنئذٍ – عاشوا بحالة عدم استقرار دائمة في وقت تدهورت فيه حالتهم المالية؛[1] وتمّ توقيف قادة الجماعة في راتانغارَ – خيري جاثا (فيما يُعرف اليوم بماذيا برادِش) على أيدي ماراثا بيشوا باجي راو الثاني.

وخلال سياحة الداعي السادس والأربعين في بونا، كان المسؤولون البريطانيون ودودين لدرجة قيل إنه لم يسبق لأي داعٍ هندي أن لقي مثل هذا الترحيب من قبل أية سلطة سياسية. وتضمّنت رسالة للداعي السابع والأربعين كتبها جواباً لوكيل بريطاني نظرة عامة لروابط الود والصداقة الطويلة للدعاة مع البريطانيين في الهند، حيث ذكر ملخصاً لحالات الدعم والمساعدة المتبادلة بين الطرفين.[2] وكان في زمانه أن انتقلت السيادة البريطانية من شركة الهند الشرقية إلى التاج في أعقاب اضطرابات 1857. وأُنعِمَ على الداعي بلقب "سردار دكّان من المرتبة الأولى"؛ وهو لقب مُنِحَ، مع امتيازاته، لخلفاء الداعي أيضاً. وسبق للدعاة الأقدم عهداً أن منحوا جاجيرز (وتعني هبات من الأراضي) لكنهم رفضوها بسبب ما ترتب عليها من التزامات سياسية. واستمتع الحكام والمقيمون البريطانيون بحسن ضيافة الدعاة لهم وشاوروهم في بعض القضايا. كما شارك المسؤولون البريطانيون المحليون في مناسبات احتفالية كحفلات الزفاف، ووفر الجيش البريطاني المرافقة والحماية للدعاة، وعملت السلطات البريطانية على تسهيل عمليات التجارة للبهرة في الخارج. ولذلك، ليس من المستغرب أن يستذكر تاريخ الدعوة الحكم البريطاني باعتباره حقبة جاءت بالأمن والاستقرار والتقدم.

وعلى الرغم من أن البهرة اختاروا، في سبيل مصلحتهم بالبقاء، سلوك الدرب الأقل تعارضاً مع القوى الموجودة، إلا أنهم لم يكونوا منعزلين عن تطلعات الناس الذين

1 – محمد علي، موسم بَهار، م. 3، ص. 608.

2 – وهو مترجم عنَ الفارسية في كتاب سيد أبو ظفر نَدوي، عقد الجواهر في أحوال البواحر (كراتشي، 1936)، ص. 264 – 260. بعض مناسبات اعتراف البريطانيين الرسمي مذكورة في روبرت ب. سيرجنت، "الدعوة (الإسماعيلية) الطيبية – الفاطمية" في دومينيك شُفالييه، مح.، العرب وصنع التاريخ (باريس، 1995)، ص. 77 – 59.

كانوا يعيشون بينهم. فقد تعاطفوا مع حركة استقلال الهند – وكان الكثير من البهرة مشاركين ناشطين بمباركة من الداعي – وكانت لهم علاقات جيدة مع المناضلين من أجل الحرية؛ حيث إن الداعي قدم استراحته الخاصة في داندي ليقيم فيها المهاتما غاندي أثناء مسيرة الملح، والتي تم وهبها فيما بعد إلى الأمة باعتبارها موقعاً تاريخياً. وبعد الاستقلال، تواصلت العلاقات الودية وخاصة مع حزب المؤتمر وقادته، كما واصل الداعي لقاءاته واستضافته للقادة الوطنيين والدوليين في الوقت الذي حافظ فيه على بقائه بعيداً عن المشاركة المباشرة في الأمور السياسية.

ومن المفارقة أن البهرة في الهند عانوا من تحامل الحكام المسلمين بينما تمتعوا بالمقارنة بحرية من القيود الدينية والاضطهاد في ظل الحكام الهندوس؛ واستمرت هذه التجربة في هند ما بعد الاستقلال. وبدأ البهرة، منذ القرن العشرين بشكل خاص، بدمج أنفسهم، ولو بدرجة محدودة، في الأمة الإسلامية الهندية ثم العالمية. ونجح الداعي الحادي والخمسون في إقامة المزيد من علاقات الألفة والوئام مع أعضاء المذاهب الدينية الإسلامية الأخرى. وقد أكد بالقول والفعل العوامل التوحيدية الأساسية للإسلام بدلاً من الاختلافات بين مختلف الجماعات المسلمة. وفي انتخابات 1935 الوطنية، أيَّدَ البهرة في بومباي – حيث كان المسلمون يهيمنون على الكتلة الانتخابية – محمد علي جناح من العصبة المسلمة. وبما أن الداعي كان قائداً لجماعة له نفوذه وتأثيره، فقد حقق صوتاً عالي التقدير في الشؤون الإسلامية الوطنية. وشكلت مناسبات الاستقبال التي أقامها الداعي للقادة المسلمين الدوليين الزائرين، هي والدعوة لترميم الأقصى ومؤتمر فلسطين، نوعاً من تأكيد توجه جماعة البهرة باتجاه رابطة عموم المسلمين والتعاطف معها. وقام سيدنا طاهر سيف الدين بتقديم الكسوة، أو الأستار الحمراء التي تعلق داخل الكعبة، في العامين 1931 و1937، وتبرع بقوالب أضرحة مصنوعة بصورة دقيقة من الفضة والذهب لأضرحة الإمام علي (1942) والإمام الحسين (1937) ورأس الحسين في القاهرة (الذي دُشّن العام 1966). وشارك الداعي أيضاً في مؤتمرات دولية ذات صلة بالدين.

لقد وضع سيدنا طاهر سيف الدين مكاناً لجماعة البهرة على الخارطة الوطنية للهند. وبتوجيه منه بدأ البهرة بتحقيق اعتراف وطني بهم كمكون إيجابي من مكونات مجتمع البلاد، وكثيراً ما جرى تقريظ لجذورهم الدينية القوية ومبادئ سلوكهم وفطنتهم في

ميدان الأعمال وانضباطهم ونظرتهم المتسامحة من قبل الشخصيات العامة البارزة. وارتفع البهرة ليحتلوا مناصب مدنية بارزة كمنصب "شريف بومباي" وكبير قضاة المحكمة الهندية العالية، بل وحتى المحكمة العليا. ومنذ منتصف القرن العشرين، راحت أعداد كبيرة من البهرة تستقرُّ في الشرق الأوسط والغرب. واكتسبت الدعوة هوية دولية عامة، ولا سيما من خلال زيارات الدعاة إلى مراكز الجماعة الجديدة؛ حيث حققوا اعترافاً رسمياً بهم في الخارج كرؤساء لجماعة دينية معروفة، فاستُقبِلوا كضيوف حكومات ومُنِحوا حتى تكريماً وتشريفاً مدنياً في بلدان عدة.

وبينما لا يزال دور مكتب العلاقات العامة المؤسس في زمن الداعي الثاني والخمسين ونشاطاته محدودة، ويتجنب إعطاء تصريحات أو توضيحات في الصحافة، إلا أن العلاقات الجيدة يجري بناؤها خارج الجماعة عبر سلوكية البهرة العامة وأفعالهم. ففي زمن عبد القادر نجم الدين، كتب حاكم رتلام بإعجاب عن الداعي وأتباعه في كتابه تاريخِ مولى.[1] وفضلاً عن موقفهم القائم على مبدأ "عِشْ ودع غيرك يعش"، ومن منطلق يتعلق بالأيديولوجية، نجد أن الدعاة قد ساهموا في القرنين التاسع عشر والعشرين بسخاء في أعمال الإغاثة والبر للهندوس وللمسلمين الآخرين. وتعتبر الاجتماعات الخاصة بين شخصيات الدعوة والقادة الدينيين والسياسيين الدوليين، بمن في ذلك قادة من جميع المذاهب الدينية والأحزاب السياسية، من وسائل الترويج للنيات الحسنة.

لقد أمضى البهرة الشطر الأعظم من وجودهم وهم يتمتعون بتعايش سلمي ومنتج مع الهندوس والمسلمين والجماعات الأخرى. ومع ذلك، فإن نزاعات داخلية ضمن الجماعة انفجرت وتواصل انفجارها من وقت لآخر، الأمر الذي يعكر صفو العلاقات السلسة المعتادة.

الانشقاقات الداخلية

تاريخياً، كانت حوادث الانشقاق ضمن الجماعة تجري عادة لأسباب تتعلق بادعاء منافس بحق في تولي القيادة. وكان المنشقون – الذين أطلقت عليهم تسمية منافقين

1 – تحتوي مكتبة الدعوة مخطوطة من هذا العمل.

في مصطلحات الدعوة – يميلون إلى استخدام وتطوير هذا المعتقد لإضافة دعم آخر إلى مزاعمهم. وبقدر ما هو واضح من الروايات الخاصة بهذه الحركات، فإن الاستياء أو السخط الاجتماعي من أي شكل كان لم يكن يعتبر قضية في العادة، أو ليس بدافع معلن على الأقل. وكانت السياسة المعتادة للدعاة تقوم على النقض الفوري لهذه المزاعم مصحوباً بمحاولات المصالحة وإعادة امتصاص واستيعاب بقدر ما هو ممكن. وكان بعض المنشقين ينفصلون عن الدعوة ليشكلوا فرقاً مستقلة لا تزال قائمة حتى يومنا هذا كالمهدياغوالية، بينما كان البعض الآخر يدعو إلى الدعوة إما إفرادياً أو كامل المجموعة (كما في حالة أعضاء فرقة الهجومية الذين انفصلوا زمن الداعي الثالث والثلاثين وعادوا زمن الداعي الثالث والأربعين، عبد علي سيف الدين؛ والأتباع الخمسة والسبعين المتبقين للمجدوع، المنشق البارز من زمن الداعي الأربعين، عادوا زمن طيب زين الدين). ومنذ حوالي منتصف القرن العشرين، أصبح "الإصلاح الاجتماعي" الشعار الرئيس للمنشقين الذين طالبوا باستعادة ما يعتبرونه الأركان "الأصلية" للبهرة التي يعتقدون أنها قد شوّهت على أيدي الدعاة والمؤسسة. وبينما يزعم هؤلاء قبولهم للداعي قائداً لهم، ولو أن هذه القيادة تقتصر على ما يسمّونه بالمجال الروحاني، إلا أنهم مستمرون في منازعتهم حدود سلطته[1] وفي مسعاهم للحصول على تدخل خارجي لرفع ظلامات كانوا يشعرون بها. وشهدت الفترة التي هي قيد الدراسة حالات قليلة من الانشقاق الداخلي تركت انطباعاً متفاوت الدرجات.

نظرية انقطاع النص

التمرد الخطير أو الفتنة، بجميع الاعتبارات، حدث في زمن الداعي السابع والأربعين، سيدنا عبد القادر نجم الدين، وتمثّل في خلاف حول سلطته كداع مطلق شرعي توسع وانتشر في نسيج الجماعة ووصل حتى الدوائر العليا متسبباً في جيشان داخلي تهدد الأساس الدوغماتي الحقيقي للدعوة. وكانت قضية صحة النص تنزع نحو الهيمنة على الروايات التاريخية لعهد الداعي السابع والأربعين، حيث نجد أن مصادر غير البهرة

1 – أنشأ المنشقون مواقع على شبكة الإنترنت مستخدمين اسم البهرة الداوديين، وهي منتديات لنشر ومناقشة الشكاوى والانتقادات الموجهة إلى الداعي والمؤسسة.

كاملة تقريباً تكرر بطريقة غير نقدية – ولأسباب متنوعة – وجهة نظر المنشقين؛ إذ نكاد لا نجد ذكراً للحجج التي أوردها الداعي السابع والأربعون. وتقدم السجلات التاريخية دليلاً على أن الداعي السادس والأربعين دأب على الحديث عن عبد القادر نجم الدين والكتابة عنه والإشارة إليه ومعاملته بطريقة لم تترك مجالاً للشك في أنه كان يعتبره خليفة له، وصرّح عن اختياره علناً في مناسبات عدة. من هنا كانت مخاطبة المأذون سيدي هبة الله جمال الدين (ت. 1274/1858) للداعي في رسالة بعثها إليه بلقب المنصوص عليه مراراً.[1] لقد كانت توليته لمنصبه بموجب نص صحيح بشهادة علماء موثوقين، و لم يسجل أي اعتراض على ذلك في تلك الفترة ولا برز أي مرشح آخر على الساحة. وبدأت فترة ولاية المنصب الجديدة بصورة سلسة وبكل تقاليد الانتقال المعتادة: قسم الولاء، ورسائل التهنئة وقصائد المناسبة، والتسجيل الروتيني للدخول المالية في الدفتر باسم الداعي الجديد. غير أن الشكوك بدأت تُثار بعد ذلك بسنوات عديدة حول شرعية تولية الداعي منصبَه من قبل عناصر ساخطة من نخبة البهرة بهدف إضعاف سلطة الداعي العليا. ونشط هؤلاء في دعايتهم بأن الداعي الحالي لم يتلقَّ تسمية رسمية ملزمة بالنص من سلفه؛ فصاغوا نظرية انقطاع النص، أي عدم وجود للتقليد الخاص بالنص والضروري لشرعية الداعي المطلق، وأعلنوا أن عبد القادر نجم الدين لم يكن سوى "داعٍ ناظم" أو "داعٍ مدير" ليست له أية سلطة روحية. وأورد مؤيدو الداعي أمثلة كثيرة محددة على وجود النص، لكن الداعي نفسه كره إصدار ردٍ على متهميه.[2] وبعد ذلك بخمسين عاماً، استمع قاضٍ بريطاني في جلسة محكمة لحجج كلا الطرفين وأصدر حكماً قطعياً في مصلحة جماعة القائلين بوجود النص.[3]

إنه لأمر هام أن التحدي أُثير علناً بعد تلك المدة الطويلة من تولي عبد القادر نجم الدين لمنصب الداعي، عندما لم يعُد معظم العلماء البارزين من زمن الداعي السادس والأربعين على قيد الحياة ليردّوا على الاتهامات، بمن فيهم شهود التعيين وسلالات أسرتي عزّي وزيني ممن كانت لهم معرفة مباشرة بالمسألة. ويضع سيدنا طاهر سيف الدين النزاع في السنوات الخمس عشرة الأخيرة من فترة ولاية عبد القادر نجم الدين، اعتماداً على وفاة

1 – الرسالة المذكورة هي في عهدة الداعي الحالي.

2 – يمكن العثور على هذه الوثيقة في محمد علي، موسم بِهار، م. 3، ص. 750 – 749.

3 – قضية شاندابهاي غوللا وتمت مناقشتها أدناه.

شخصية بارزة من شخصيات الدعوة، سيدي عبد علي عماد الدين، سنة 1271/1854 والتي تعتبر الأكثر نفوذاً من بين مؤيدي الداعي. وبلغ الأمر ذروته بشن تحدٍ مباشر لسلطة الداعي بعد حوالي أربعين عاماً من بدء ولايته على أيدي مجموعة أطلقت على نفسها تسمية حلف الفضائل، وتكوّنت من أناس احتلوا مراكز بارزة في مؤسسة الدعوة، ومن أبناء الحدود المتوفين الذين صادقوا على النص إضافة إلى أفراد من أسرة الداعي. وكان مطلبهم بإدارة الدعوة عن طريق مجلس شورى هو، من ناحية عملية، دعوة لنقل تفويض السلطة المطلقة داخل الدعوة ومنحه لأنفسهم. فغايتهم كانت، كما يقول البروفيسور روبرت سيرجنت، اختطاف سلطة الداعي والسيطرة على واردات الدعوة[1]؛ إلى جانب وجود أحقاد شخصية لبعض مؤسسي حلف الفضائل ضد الداعي.

غير أن الداعي تمكن من تثبيت سلطته ومنحه المنشقون الرئيسيون انحناءة احترام علنية متعهدين بالكفّ عن أي انشقاق آخر علني. ومع ذلك، فإن قدراً هاماً من الضرر قد لحق بالدعوة، وإن عواقب النزاع وكلفته والإجراءات التي اتُخذت لحماية الدعوة كانت ستبقى محسوسة لسنوات عديدة لاحقة. وحتى منزلة الداعي ضمن الجماعة تعرّضت للخلخلة نتيجة سنوات طويلة من الإشاعات. ولإضعاف مركز فئة الشيخ المعارضة، عمد الداعي إلى منح لقب الشيخ بصورة متكررة أكثر من المعتاد، الأمر الذي نتج عنه فقدان هذا اللقب للتقدير الذي كان يتمتع به. أما بالنسبة لمثيري القلاقل المحتمَلين في الدعوة، فقد خصّص الداعي الدخل الوارد من مناطق إدارية بارزة ليخفف من عداوتهم تجاهه مما أثّر على الدخل العام للدعوة وخفضه. وساهم معلمو المدارس في هذه المسألة مما زاد في معاناة المؤسسة. والشيء الأكثر أهمية بالنسبة للدعوة هو أن المنشقين كانوا قد استغلوا مكانتهم لخلق الشكوك في أذهان شطر هام من جماعة البهرة؛ وواصلت العقائد الجديدة المتعلقة بإبطال سلطة الداعي الروحية بقاءها في دوائر بارزة فكان لها رجع صدى لدى الدعاة الوارثين، وصارت تستخدم كسلاح في أيدي من كان سيصبح من جماعة المُتحدّين. واستغرقت عملية إسكات هذه القضية ووضعها جانباً في نهاية الأمر جهوداً مضنية من الداعي الحادي والخمسين.

1 – سيرجنت، "الدعوة (الإسماعيلية) الطيبة –الفاطمية"، ص. 71.

المهدياغواليون

كانت السنوات الأولى من فترة ولاية الداعي التاسع والأربعين مفعمة بالاضطرابات الناجمة عن انشقاقات دينية وتحديات داخلية لسلطة الداعي. فالمتعهّد الثري أداجي بيربهوي، الذي سبق أن خدم في منصب شريف بومباي العامين 1898 – 1897، وكان قبل ذلك مؤيداً نشيطاً للداعي ومعجباً متحمّساً لوالده، الداعي عبد القادر نجم الدين، بدأ يتلمس الوسيلة للوصول إلى مزيد من السلطة في إدارة الدعوة. وكانت الشخصيات المتنفذة في الدعوة والمناصرة لنظرية الانقطاع لا تزال قادرة على ممارسة ضغوط هائلة على الداعي.

ففي وقت مبكر من فترة ولايته، بدأ شخص يقرب اسمه من عبد الحسين بن جيفا–جي ينشط في الدعوة إلى هذه النظرية. ثم أقدم، متبعاً خطى المجدوع، على الزعم بأنه أقام اتصالاً مباشراً بالإمام الطيبي المستور الذي عيّنه في أعلى مراتب الدعوة. ثم راح عبد الحسين، الذي أطلق عليه أتباعه لقب "ملك صاحب"، يتحدى الداعي جهاراً في العام 1897 /1315 – 1314، ونجح في اجتذاب تابعية له في منطقتي ناجبور وبرهانبور وسط الهند. وصار هؤلاء الأتباع يُعرفون بالناجبورية أو المهدياغوالية، نسبة إلى المدينة والمكان الذي ضمّ تجمعهم. وقام علماء الدعوة بكتابة رسائل عدة في نقض هذه الحركة، وبذلت المؤسسة جهوداً لإعادة الانفصاليين حققت نجاحاً معقولاً، وخاصة في أعقاب خيبة الأمل بالمدعي وبوعوده[1]، ولا يزال عدد صغير من هؤلاء باقياً في ناجبور.[2]

وشكلت فئة من المهدياغوالية مجموعة منفصلة في أعقاب وفاة عبد الحسين بسبب خلاف على القيادة أطلقت على نفسها لقب بيدرياغوالية. وفي زمن الداعي الحادي والخمسين، انشقّ 48 من البهرة عن الجماعة وانضموا إلى هذه المجموعة، وأعلنوا أن "فترة كشف" قد بدأت وأن الشريعة قد أُبطلت. وصاروا يُعرَفون بالآرتاليسية (وتعني حرفياً الثمانية والأربعينية).

1 – من وجهة نظر جون هوليستر، شيعة الهند (ط. 2، لندن، 1979)، ص. 295، فإن "مدعي الحجة افتقر إلى المعرفة الضرورية، وبدت القضية كلها وكأنها محاولة لتحقيق مكاسب دنيوية".

2 – نجد روايات حول هذه الحركة في عبد الطيب بن حيدر علي ديوان، إظهار القول الطيب في أخبار الدعاة الهداة (1335هـ. مخطوط)؛ سيدنا طاهر سيف الدين، ضوء نور الحق المبين (بومباي، 1916 /1335)، ص. 167، وميسرا، الجماعات المسلمة، ص. 52 – 51.

معارك قانونية مع المنشقين

كان على سيدنا طاهر سيف الدين مواجهة التحديات الداخلية بعد توليه لمنصب الداعي بفترة قصيرة. وكان أبناء زعيم قطاع الأعمال المذكور أعلاه أدامجي بيربهوي، الذي كان شيخاً في تلك الفترة وقيل بأنه وقع تحت تأثير أولاده فيما يتعلق بموقفه من الداعي، هم الأبرز من بين أضداده. ويقدم شيباني روي فرضية تقول إن رجال الأعمال هؤلاء تطلعوا، وهم الذين كدسوا ثروات هائلة، نحو سلطات الداعي وتوقعوا منه معاملة مختلفة. لكنهم عزموا، بعد خيبة أملهم، على تدمير سمعته الحسنة؛ ورأوا في المحاكم البريطانية مجالاً مناسباً لمعركتهم التي خاضوها حتى النهاية، وقد دمّروا حتى أنفسهم خلال هذه العملية.[1] وانضم أبناء بيربهوي إلى القوات الرئيسية لحزب المنشقين المناصرين لنظرية بطلان الجانب الروحي لمنصب الداعي، وصاروا نشطاء في إثارة الخلافات ضمن الجماعة ومع الحكومة.

ومن بين أكثر القضايا شهرة لدينا قضية شاندابهاي غوللا[2] (التي قدم فيها الداعي نفسه، لأول وآخر مرة، شهادة شخصية مطوّلة) وقضية بُرهانبور داركاه. وفي كلتا القضيتين، كان مدى سلطة الداعي وشرعيتها ضمن جماعته موضوع خلاف، ومع أن كلا الجانبين زعما الفوز فيهما، إلا أن الحكم النهائي في كل قضية، كما يبدو، كان في مصلحة الداعي بصورة مميّزة. وكانت القضية الأولى قد ابتدأها أبناء بيربهوي العام 1917وتعلقت أصلاً بأمانة الداعي المنفردة ومسؤوليته عن صندوق لصدقات النذور باسم غوللا الموجود في مقام شاندابهاي سيث والممتلكات المرتبطة به. ففي حين لم تقبل المحكمة مفهوم أمانة[3] لا تخضع للمساءلة كأمر شرعي – وهو حكم مكّن المستدعين من الزعم بالانتصار في القضية – إلا أنها برّأته من إساءة إدارة الأموال وردّت طلب تغيير أمانة الصندوق. غير أن قضية أشمل طرحها الداعي عن عمد خلال مجريات القضية

1 – شيباني روي، البهرة الداوديون: منظور أنثروبولوجي (دلهي، 1984).

2 – محكمة القضاء العليا في بومباي، القضية رقم 918 و941 للعام 1917، وصدر حكم القاضي مارتن في 19 آذار 1921.

3 – حول هذه النقطة، سمح حكم لاحق (محكمة استئناف بومباي العليا، حكم 22 كانون الأول 1922) بوجود صندوقين للصدقات منفصلين في المقام، أحدهما قابل للتدقيق والمحاسبة والثاني باسم ملك الداعي الشخصي؛ وكان الأخير هو الذي يمتلئ بسرعة دائماً.

وتم حلها وهي تتعلق بمركز الداعي المطلق وحقوقه ونظرية انقطاع النص التي كان للمستدعين يد فيها. وأصدرت محكمة بومباي العليا في العام 1921 حكماً في مصلحة شرعية ولاية سيدنا طاهر سيف الدين.[1] وتعزز هذا الحكم أكثر بحكم لمجلس الملك الخاص في كانون الأول من العام 1947،[2] أزال كل الشكوك التي عصفت بقسم هام من جماعة البهرة لأكثر من نصف قرن. ومع أن المنشقين أقدموا على محاولة لاسترداد مكانتهم بتسمية سيدنا طاهر سيف الدين بـ"داعي المحكمة"، إلا أن هذا الحكم قد سحق العمود الفقري لحركة المنشقين الاحتجاجية.

أما قضية بُرهانبور داركاه التي رُفعت أمام المحكمة العام 1925[3] فقد ركّزت على حق الداعي بالطرد من الجماعة. وكان المدعون مجموعة من أمناء مدرسة بُرهانبور الحاكمية وطلبتها الذين فُصِلوا على يدي عامل الداعي بتهمة العصيان والنشاط المناوئ للداعي. والدافع وراء أحداث هذه المدرسة– وهي المدرسة الأولى التي تبنتها الدعوة للتعليم العلماني – تأثر بمواقف شخصيات الدعوة المتنفذين والمحرضين على نظرية الانقطاع والمتذمّرين ممن وجدوا في العلمانية وسيلة لإضعاف السلطة المطلقة للداعي، وجاءت موافقة سيدنا عبد الله بدر الدين عليها على مضض. وتحوّلت المدرسة إلى مركز للفريق المناوئ للداعي الذين استشهدوا بتردد الداعي في الموافقة عليها لإثبات معارضته للتعليم العلماني، غير أن تشجيع طاهر سيف الدين الحثيث للتعليم العلماني أطاح تلك المزاعم بصورة فعّالة. وأما الطرد فقد أعلنته المحكمة بأنه باطل بسبب نقص بعض الإجراءات الضرورية المطلوبة في هذه العملية والتي لم تتحقق.[4] وصار المنشقون يقتبسون هذا الحكم الصادر العام 1931 بصورة عرضية متكررة باعتباره تضمّن شيئاً يتعلق بصحة تولية سيدنا عبد القادر نجم الدين لمنصب الداعي، وهي التي كانت موضع شك، إلا

1 – كانت وثيقة قيل إن الداعي التاسع والأربعين وقعها وتقول إن الدعاة منذ الداعي السابع والأربعين كانوا مجرد دعاة ناظمين قد خضعت للتدقيق والتمحيص في المحكمة في قضية شاندابهاي غوللا، وإن القاضي رئيس المحكمة، القاضي مارتن، قرر بطلان الوثيقة لأن التوقيع الموجود لا يتطابق مع توقيع الداعي وإن الشاهد الذي قدم الوثيقة غير موثوق.

2 – استئناف مجلس الملك الخاص (رقم 79 للعام 1945) من حكم (25 تشرين الأول 1934) لمحكمة ناجبور العليا الذي عكس حكم القاضي المعاون لبرهانبور (2كانون الثاني 1931).

3 – الدعوى المدنية رقم 23 للعام 1925.

4 – حكم أصدره القاضي المعاون لبرهانبور، 2 كانون الثاني 1931.

أنهم يتجاهلون عادة ذكر الحكم الصادر في قضية شاندابهاي غوللا أو استئناف مجلس الملك الخاص والقضايا الأخرى التي ردت هذه النقطة بالذات بصورة حاسمة. وعادت السيطرة على المدرسة الحاكمية إلى الداعي من جديد بعد ثلاثين عاماً في أعقاب حكم المحكمة العليا الذي قضى بفصل الأمناء المشاكسين. وكان حكم 1931 العدائي قد اعترف بصورة ملازمة بحق الداعي في الطرد. وبعد استقلال الهند، تم إقرار قانون العام 1949 الذي يقضي بمنع الطرد الذي استهدف البهرة من بين طبقات اجتماعية وأخويات إسلامية أخرى.[1] وقامت الدعوة برفع سلسلة من طلبات الاستئناف ضد هذا القانون باعتباره غير دستوري. وكانت محكمة بومباي العليا قد أيّدت في البداية القانون المذكور العام 1953، لكن حكم المحكمة العليا النهائي في 9 كانون الثاني 1962 جاء في مصلحة الداعي وأقرّ حق الطوائف الدينية في طرد الأعضاء المخالفين.[2] لقد قدمت أحكام المحكمة هذه المساعدة في تعزيز سلطة الداعي ضمن الجماعة، في حين نجح سيدنا طاهر سيف الدين في إجبار المنشقين على الخروج إلى العلن والكشف عن دوافعهم. وأُثيرت قضية الطرد ذات الحساسية الخاصة في المناخ الاجتماعي – السياسي السائد حالياً بعد وفاة الداعي الحادي والخمسين، ولا تزال مثاراً للجدل؛ علماً بأن الداعي قد توقف عملياً عن ممارسة هذه العقوبة.

"الشباب" و"البهرة الإصلاحيون/التقدميون"

منذ النصف الأخير من القرن العشرين، برز تياران من المعارضة الداخلية: مجموعة صغيرة، لكنها ذات صوت مسموع أطلقت على نفسها اسم البهرة "الإصلاحيين" أو "التقدميين"، الذين كانوا بنظر المؤسسة[3] خارج الجماعة، وحركة "الشباب" المتمركزة في يوديبور (راجاستان).[4] وبينما اختلفتا في الأيديولوجية بصورة أساسية، إلا أنهما

1 – قانون بومباي XLII للعام 1949، مجموعة أحكام بومباي 1954 – 1949 ,III، ص. 3045.

2 – سردار سيدنا طاهر سيف الدين صاحب ضد ولاية بومباي، AIR 1962, S. C. 853.

3 – حول حركة "الإصلاحيين" بقلم أحد قيادييها البارزين، أنظر أصغر علي إنجنير، البهرة (نيودلهي، 1980)، الفصل السادس. ولوجهة نظر نقدية، أنظر روي، البهرة الداوديون؛ سيرجنت، "الدعوة (الإسماعيلية) الطيبية – الفاطمية"، ص. 72 – 70؛ بلانك، الملا، الفصل 9.

4 – يعتبر كتاب شيباني روي، البهرة الداوديون دراسة أنثروبولوجية للبهرة في يوديبور.

جمعتا قواهما في بعض الأوقات من أجل تحقيق هدف سياسي مشترك: تقليص سلطة الداعي. وفي حين كان ثمة تبدل مفاجئ في شكل الانشقاق الداخلي، لكن قادة هاتين الحركتين كانوا خلفاء المجموعة التي جاهدت لإبطال الجانب الروحي من منصب الداعي: فالمرشد العقائدي "لشباب" يوديبور، البروفيسور السابق في الجامعة السيفية المدعو أحمد يوديبوري، هو من مؤيدي نظرية انقطاع النص، بينما بدا "الإصلاحيون"، من خلال مطالبتهم بتحديد سلطة الداعي، وكأنهم يتطلعون ببساطة إلى "داعٍ ناظم" بدلاً من داعٍ مطلق. وكلتا المجموعتين تجندان الأنصار والمؤيدين لقضيتهما تحت شعار الإصلاح الاجتماعي.

الشباب: ثمة جَيَشان على نطاق واسع ألمَّ بجماعة البهرة المهمة في يوديبور ومزقها منذ سبعينيات القرن الماضي. ففي البداية، أدت المنافسات السياسية المتعارضة التي انحازت تبعاً لخطين، مع المؤسسة وضدها، إلى تقسيم البهرة إلى معسكرين، الشباب الموالون والشباب المُدَّعون [أي المستقلين]. واتخذت هذه المنافسة بُعداً له نغمة دينية أوضح عندما عاد أحمد يوديبوري إلى بلدته الأم وتولى قيادة الحركة، حيث راح يبث آراءه الدينية في أيديولوجيتها. وتسببت المنازعات العنيفة بين المجموعات بإثارة القلاقل المدنية في يوديبور. إذ تمكن الشباب من إحكام سيطرتهم على مساجد البهرة الأربعة؛ ولم يكن إلا بعد صراع قانوني مستفيض أن أُعيد أحد هذه المساجد ليستخدمه البهرة الموالون بصفة مؤقتة. وجاء حكم محكمة راجاستان العليا في أيار 1984 ليؤسس لسابقة قانونية حيوية من خلال تأييده للمبدأ الديني الرضا، وهو الشرط القانوني للأذن الذي يمنحه الداعي لإقامة الصلاة الجماعاتية في مساجد الدعوة.[1] وانتظر الشباب حتى أواخر تسعينيات القرن الماضي ليعود قسم هام منهم إلى الدعوة؛ مع أن ثمة تقارير تفيد أن الحركة لا تزال حية اليوم، ولو أن ذلك بصورة أكثر سرية، كما هو مرجح.

الإصلاحيون: الأب المباشر للبهرة الإصلاحيين هو نومان كونتراكتور، الذي هو صناعي بنى نفسه بنفسه. وكان كونتراكتور قد برز في ستينيات القرن الماضي كزعيم للحركة المناوئة للداعي – والتي أطلق عليها تسمية براغتي ماندال ("لجنة التقدم"

1 – S. B. C. استئناف رقم 5 للعام 1984، حكم مؤقت صادر في 22 أيار 1984 عن القاضي م. سي. جين في محكمة راجكوت (رَجَسْثان) العليا.

– ومن هنا كانت تسمية "البهرة التقدميون") – ولهذا النشاط الانشقاقي المتولد والمتجدد. وساهم نفوذه في إثارة الاستخفاف والتحدي للداعي بين جماعة البهرة المهاجرة في شرق أفريقيا، غير أن زيارة سيدنا طاهر سيف الدين إلى تلك البلاد قصمت ظهر هيمنة الحركة الانشقاقية هناك. لكن الانشقاقيين في تنزانيا كانوا قادرين على إثارة مشكلات رسمية خلال زيارة الداعي الثاني والخمسين. كما استغل كونتراكتور النزاع الداخلي الذي نشب في يوديبور، مع أن موقف الشباب كان مضاداً في الأساس لأيديولوجية الإصلاحيين وقيادتهم، لجأ الإصلاحيون إلى الفعل مرة أخرى العام 1977 عقب الفوز السياسي لحزب جاناتا بقيادة موراجي ديساي، المناوئ للبهرة منذ أمد طويل. وبتحريض منهم تمّ إعداد وتقديم تقرير لجنة نَتواني حول انتهاك حقوق الإنسان المزعوم في الدعوة العام 1979؛ وبما أن كلاً من الأعضاء والمنشقين الذين التقوا اللجنة كانوا متعاطفين مع المنشقين، فقد اعتُبِرَ التقرير مفتقراً للموضوعية، و لم يصدر أي فعل من جانب الحكومة للنظر في توصياته. ويتولى رئاسة حركة المنشقين الإصلاحية اليوم الباحث والصحافي أصغر علي إنجنير، أحد تلامذة كونتراكتور السابقين. وكان إنجنير خلال العقدين السابقين دائب العمل في الترويج لقضية الإصلاحيين للمجتمع الهندي وللعالم، وهو المصدر الأكثر اقتباساً في الصحافة وفي المسائل ذات الصلة بجماعة البهرة، ولذلك أخذ بلانك يحكم على المنشقين بأنهم "يفوزون في حرب العلاقات العامة" خارج الجماعة، ولو أنه يظهر أنهم يحظون بدعم ضئيل داخلها.[1] ويُبرز الإصلاحيون أنفسهم بصورة أفراد عصريين من أصحاب العقول العلمانية التي تحارب ضد السلطة الدينية التقليدية القمعية؛ ويجري نشر هذه الصورة على أيدي أفراد من النخبة التي يعتبرونها جزءاً من أصحاب الفكر (الإنتلجنسيا) الحاليين، لأسباب تتعلق إلى حدٍ كبير بجعلهم نصوصاً للدعوة حُفظت بسرية كبيرة في متناول البحث الغربي. ونظَرت الدعوة إلى هذا الاستخدام غير المأذون له، سواء تمّ الحصول على النصوص بطريقة غير شرعية أو تمت استعارتها تحت القسم المتشدد بالحفاظ على سريتها، بمثابة السرقة. وبينما تبقى العواطف متوترة وعدم الثقة المتبادلة في قوته كما كان دائماً، إلا أن المواجهات الفعلية بين البهرة الموالين والمنشقين أصبحت اليوم قليلة جداً.

1 – بلانك، الملا، ص. 234.

الديناميات الداخلية: البنية الاجتماعية – الإدارية والتنمية

الأمور المالية والرخاء

اعتمدت معيشة الأكثرية العظمى لجماعة البهرة تاريخياً، كما يوحي الاشتقاق اللغوي الأكثر قبولاً لاسمهم، على بعض أشكال التجارة. وقد لقيت التجارة والأعمال، بصورة تقليدية وعقائدية، تشجيعاً فعالاً تفضيلاً لهما على بقية أشكال العمالة والوظائف. وكان ثمة رجال أعمال بهرة ناجحون يعملون في الهند منذ بداية تأسيس الجماعة هناك. وقد وصفهم ناشر صحيفة بومباي في أواخر القرن التاسع عشر "بالبهرة التجار"– تجار كبار على نطاق واسع يتاجرون مع شبه الجزيرة العربية والصين وسيام وزنجبار، وغالبية التجار المحليين أو أصحاب الدكاكين الصغار – وأشار إليهم باعتبارهم "الطبقة الأكثر ثراءً ونجاحاً بين مسلمي غجرات".[1]

وشهدت الفترة من القرن التاسع عشر إلى القرن الحادي والعشرين توسّعاً كبيراً في مغامرات البهرة التجارية في بلدان خارج الهند، حيث راحت جماعات مهاجرة ومزدهرة تتشكل في نصفي العالم الشرقي والغربي. ففي القرن التاسع عشر، بدأ البهرة مغامراتهم في مناطق أخرى تابعة للإمبراطورية البريطانية كالمالديف وسيلان (سيريلانكا اليوم) وشرق أفريقيا مستفيدين من موارد شركة الهند الشرقية البريطانية وبتشجيع من دعاتهم ومساعداتهم المالية في أحيان كثيرة. وشكلت موجة مرض الطاعون القاسية العام 1228/1813 دافعاً للبهرة الذين تأثروا بها للسعي وراء رزقهم في أماكن أخرى. ثم كان انتقال السلطة إلى التاج البريطاني العام 1857 عامل دفع وتعزيز للعلاقات مع البريطانيين ولهجرات إضافية وتقدم في أحوال البهرة المالية. وراحت مغامرات البهرة في مجال الأعمال تتوسع؛ فقد دشن التجار البهرة بالتعاون مع مستثمرين هنود آخرين مشاريع ناجحة في الشرق الأقصى، في بورما وسنغافورة وهونغ كونغ والصين واليابان. وأنشأ البهرة مشاريع أعمال في ميدان الاستيراد والتصدير، وتولوا تشغيل عمليات زراعة أشجار المطاط والشاي ولعبوا دوراً هاماً في تجارة التوابل؛ فكانت شركة هونغ

1 – نشرة رئاسة بومباي، تح.، جيمس آ. كمبل (بومباي، 1899)، م. 9، ص. 24.

كونغ - كولون للنقل البحري من تأسيس أحد البهرة، عبد العلي إبراهيم، الذي لا يزال أحفاده رجال أعمال رواداً في هونغ كونغ. وكان البهرة إبان العقود الأخيرة من ذلك القرن يهاجرون بأعداد كبيرة غير مسبوقة إلى بومباي ويشاركون في النمو المالي لهذه الحاضرة المزدهرة والمساهمة فيه على الرغم من احتفاظهم بعاداتهم الاجتماعية-الدينية المحافظة ضمن بيئتها العالمية. وأقدم العديد من رجال الأعمال البهرة الرواد على بناء مساجد وجماعة-خانة (قاعات الجماعة) كثيرة، بعضها كان في أمكنة لم يسبق لها وجود فيها؛ فأصبح هناك مسجد لكل جماعة من جماعات البهرة تقريباً في عهد الداعي التاسع والأربعين. وكان الحضور البريطاني في سورات قد سهَّلَ أيضاً، ولأول مرة، اتصالاً وثيقاً بالثقافة الغربية وحرّضت الوفرة المادية المتزايدة، كما قيل، على تذوق وسائل الراحة المادية الأوروبية التي أظهرت نفسها في البيوت الفاخرة وفي أنماط الحياة الحضرية في مدن مثل بومباي وسورات.[1]

أما الأموال المجموعة للدعوة[2] فكانت تنفق تقليدياً لأغراض تتعلق بالأمور الدينية والإدارية والسياسية للدعوة، فضلاً عن أغراض الإنعاش والمساعدات المالية والمادية والطبية للأفراد المحتاجين وفي أوقات الأزمات. وكانت الكوارث الطبيعية وما يتبعها من جهود للإغاثة إضافة إلى النفقات الأخرى الضرورية التي لا مفر منها قد خلقت عبئاً ضخماً من الدين لم يتم التخلص منه بالنتيجة إلا أواخر القرن التاسع عشر عندما نجح الداعي التاسع والأربعون - وخاصة عبر جهود لم تعرف الكلل لسيدنا عبد الله بدر الدين - في دفع كل مستحقات الديون لجميع الدائنين الأمر الذي أدى إلى تبييض صفحة الدين الذي أثقل الدعوة لما يقرب من 150 سنة.

وشهد القرن العشرون نمو الازدهار المادي للبهرة الذين كانوا من بين أسبق من سبق من مغامري الأعمال الهنود ممن استغلوا توسع الأسواق وفرص التجارة المتزايدة لتلك الحقبة. فكانت الفرص المالية واحدة من الدوافع الأساسية - إلى جانب التعليم - في

1 - أنظر على سبيل المثال الوصف الذي كتبه السير جون مالكولم العام 1823 لبيوت البهرة "العصرية" في سورات مع "التحسينات الأوروبية" في نشرة رئاسة بومباي، تح.، كمبل، م. 9، قسم 2: المسلمون والبارسيون [أو الزرادشتيون]، ص. 29، حاشية 1. وورد ذكر لطعم الرفاهية هذا في مصادر الدعوة على أنه أثر بصورة عدائية على الحماس للتعلم والممارسات المخلصة.

2 - حول مصادر دخل الدعوة، أنظر بلانك، الملا، ص. 201 - 198.

التضخم السكاني للبهرة في الغرب، ولا سيما في المملكة المتحدة وكندا والولايات المتحدة؛ في حين احتل الدافع الاقتصادي المرتبة الأسمى التي دفعت برجال البهرة إلى الهجرة إلى دول الإمارات في منطقة الخليج، وصارت حياة أسر هؤلاء المقيمة في الهند تعكس تقدماً في رخائهم وازدهارهم.[1]

وفي حين تم السماح في السابق باستخدام "الأدوات" القضائية لإضفاء شرعية ظاهرية على تعاملات الربا (أو الفائدة) الموصوفة في الفقه الفاطمي، إلا أن مؤسسة الدعوة الحالية ذات التوجه الديني المتشدد تقدم النصح ضد هذه التعاملات. ففي الهند نفسها، يجري تشجيع أفراد الجماعة على استكشاف أشكال وأساليب التمويل الإسلامي. وتعمل برامج الادخار التعاوني المحلية (باخات يوجينا) بين جماعات البهرة بنجاح في كل مكان تقريباً وقدمت مساعدات هائلة للتجار الصغار. وتدير الدعوة برامج عدة مثل "قرض حسن" أو القروض بدون فائدة، التي تشكل الملاذ الأول لمعظم البهرة الساعين للحصول على ائتمان مالي كبير. وجرى تفعيل مؤسسات عدة جديدة تروّج للرخاء الاجتماعي والأعمال الخيرية والتمويل، وتوفر المساعدة المادية والمالية وقروضاً بدون فائدة لعدد كبير من البهرة. كما يستفيد البهرة وغير البهرة من مرافق الرعاية الصحية العائدة للدعوة، ومنها المستشفى السيفي في مومباي المرمم مؤخراً. ويواصل الداعي تقديم المساعدة في أوقات الأزمات والكوارث كالزلازل والاضطرابات. وكانت الدعوة قد قدمت مساعدات مالية هامة وأطلقت جهوداً لإعادة الإعمار عندما تطلب الأمر ذلك في أعقاب الاضطرابات بين المسلمين والهندوس في بومباي العام 1992 وفي غجرات العام 2002.

التعليم

يعتبر التعليم الديني مطلباً أساسياً لا غنى عنه، وبالتالي هماً رئيسياً للدعاة؛ فقد شكل

1 - في مسح حديث العهد لأسر البهرة الهنود، بلانك، الملا، ص. 203، توصل المؤلف إلى أن ثلاثة أرباع المشاركين في المسح كانوا من أصحاب الأعمال، وأن نسبة صغيرة مقبولة كانوا من أصحاب الياقات البيضاء [موظفين]، وعدد أقل كانوا معلمين أوتجاراً يديرون تجارتهم بأيديهم، بينما ذكرت نسبة 4،2% أنها تعمل في الصناعة.

تاريخياً أولوية ووسيلة لتعزيز الأهلية الروحية، ولديمومة التراث الأدبي الغني للدعوة وتقوية الروابط الدينية. فأقدمت الدعوة على إنشاء المرافق المتنوعة للتعليم الديني، بما في ذلك نظام المدرسة وتقاليد الوعظ العريقة وحلقات السبق (أو دراسة نصوص دينية في جلسات غير نظامية) التي استمرت عبر العصور بلا انقطاع. أما أدب الدعوة والتعليم فستتم مناقشتهما في الفصل التالي، وما سنقدمه هنا هو إطلالة تاريخية موجزة على الفترة موضوع الدراسة.

كان سيدنا عبد علي سيف الدين قد ابتدأ حملة تطوير أدبية، البؤرة الأساسية فيها كانت المعهد الديني المعروف باسم "درسِ سيفي". وتضمن البرنامج الذي افتتحه تعليماً مكثفاً ومنظماً بصورة دقيقة. فوصلت دراسة اللغة العربية مستويات جديدة عالية، وتم تفسير القضايا القانونية ومناقشتها. وصُنِّفت الكتب والرسائل التي تناولت مواضيع متنوعة إلى جانب نظم الأشعار بالعربية واللغات الهندية الأخرى. وكفلت مطالبة الداعي بمقاييس عالية من الجدارة الدينية ندرة منح شرف الحدِّية[1] (أي مكانة الحد التي تحمل معها لقب الشيخ)؛ فكان من بين الحدود البارزين في زمانه – من العلماء والكتَّاب والشعراء والبيروقراطيين – صاحب المكانة الرفيعة سيدي[2] عبد علي عماد الدين بن الشيخ جيفا –بهاي شاهجهانبوري (ت. 1271/1854)، الذي يُعدُّ أحد أكثر العلماء شهرة في تاريخ الدعوة. وفي عهد ولاية سيدنا طيب زين الدين، وبتوجيه منه، ارتفعت أكثر مقاييس الامتياز في مرافق التعليم والمعيشة لمعاهد الدارس، في الوقت الذي تضاعف فيه عدد الطلبة. وفي أعقاب الخلاف الذي نشب حول نظرية انقطاع النص في زمن عبد القادر نجم الدين، تعرّضت معاهد الدرس للتهميش، لكن تقدماً هاماً تحقق في التربية والتعليم في نطاق الدعوة؛ وبإدخال نصوص لسان الدعوة[3] أصبح تعليم الدعوة في متناول عامة البهرة. وواصلت مؤسسات نظام المدرسة انتعاشها وتزايدت أعدادها بصورة ثابتة خلال القرن التاسع عشر.

1 – حدّيات: اسم معنى من الكلمة العربية حد (جمعها حدود)، وتعني درجة تتضمن تعليم الدعوة وخدمتها؛ أما الشيوخ الكبار فكانوا يسمون أحياناً بـ ميانصاحب.

2 – سيدي: تعني حرفياً "مليكي" أو "أميري"، لكنها هنا لقب دون مستوى "سيدنا" ويُمنح لرجال دين أو باحثين بارزين أو أصحاب رتبة في الدعوة.

3 – لسان الدعوة: وتعني حرفياً لغة الدعوة، وهي لهجة غجراتية تكتب بخط عربي فيها كثير من الكلمات العربية.

وفي القرن العشرين، ومع ازدياد مرافق التعليم الديني، بدأت الدعوة رسمياً بتشجيع ورعاية التعليم العلماني. وعندما أصبح طاهر سيف الدين داعياً، ازداد عدد مؤسسات نظام المدرسة خلال فترة قصيرة من 30 إلى 300. ثم جرت عملية تدقيق وتوسّع لمعاهد الدرسِ - سيفي، التي أعيدت تسميتها بـ "الجامعة السيفية"، وفقاً لنمط المعاهد العصرية، وتمّت مراجعة مخططات مناهجها لتشمل مواضيع علمانية كمادتي العلوم واللغة الإنكليزية. كما تم تأسيس دائرة التعليم لتنظم مدارس الدعوة. وأُنشئت المدارس الابتدائية والثانوية للبنين والبنات التي درَّست تعليماً علمانياً إلى جانب دراسات دينية (أو دينيات) كمادة إضافية، على غرار كليات التعليم العالي. وطوَّر سيدنا محمد برهان الدين عملية تحديث الجامعة إضافة إلى طرائق التعليم وتزويد المكتبة بوسائل أفضل مع إعادة تنظيم وتحسين القدرات والحصول على اعتراف بالجامعة كمعهد ديني للتعليم العالي من قبل بلدان مختلفة. وكان لها دائرتها المستقلة ذاتياً في بدري مَحل، حيث تلقى اهتمام الداعي الشخصي. وتواصل بناء المدارس الجديدة، وأصبحت الدعوة مسؤولة اليوم عن مئات المدارس.

التطور الإداري: المركزية

تعتبر المشاركة في الإدارة الاجتماعية - الدينية للدعوة من ناحية مثالية "خدمة" للدين، وهي ليست مجرد وسيلة لكسب العيش بل طريقة لكسب الجدارة الروحية. فبينما يتلقى البيروقراطي (أو الموظف) راتباً يسمّى وظيفة، إلا أن هناك العديد من مجموعات الطوعيين واللجان وغيرها ممن يقدمون خدمات اجتماعية للدعوة من دون أي تعويض مالي.

لقد شهد القرنان التاسع عشر والعشرون تطوراً هاماً في الآلية الإدارية للدعوة. فبعد توليه منصب الداعي بفترة قصيرة، قام عبد علي سيف الدين بإطلاق عملية إعادة تنظيم وإعادة تفعيل صُممت لاستعادة الممارسات الداعمة لقيم الدعوة الأخلاقية وتمتين الأعراف الدينية - الثقافية المتبعة وإرساء قواعد إدارة فعّالة للجماعة - وهي عملية ظهرت تأثيراتها بصورة ملحوظة في الأعمال التي تقوم بها الدعوة اليوم. وتمّ وضع السياسات ورسمها وتنفيذها بكل وضوح، وجرى تنظيم النظام المالي على نحو أفضل،

وطُبِقت العادات العرفية المتعلقة بإظهار الاحترام للداعي بكل دقة، ونُظِم اللباس الرسمي بصورة متشددة، وصدرت تعليمات مُرشدة عملية وشُرعت إصلاحات دائمة بهدف تنظيم الإدارة مع تأكيد على المؤهلات وعلى السلطة السامية للداعي. وكان سيدنا عبد علي سيف الدين قد رُبيّ وحُضِّرَ لتولي منصب الداعي على يدي شقيقه وسلفه سيدنا يوسف نجم الدين، الذي كان تأثيره كزاهد مثالي في التقوى قد تغلغل في ثنايا حياته بالكامل. وعبر ميله نحو الزهد والتقشف في عاداته الشخصية عن نظرته التطهيرية فيما يخص مسائل الدعوة، والتي انعكست في إلحاحه على مبادئ العدالة والاستقامة، وفي مراسيمه المتعلقة، على سبيل المثال، بالالتزام الصارم بمحرمات الشريعة والتخفيف من المؤثرات الخارجية على الممارسات الدينية – الثقافية. واحتوى توجيه (أو منشور) من عشرة فصول أرسله الداعي كقاعدة هادية للسلوك إلى جميع العمال نصائح في المسائل الاجتماعية والمالية والدينية، وقد عرض قدراً هاماً من الفطنة السياسية من خلال الطريقة التي جمع فيها في النهاية بين المهارة الديبلوماسية والاستقامة والاعتبارات العملية للإدارة والمقاييس الأخلاقية العالية.[1] ومن الأوجه الأساسية لإصلاحات سيدنا عبد علي سيف الدين كان الضبط الأكثر تشدداً الذي مارسه الداعي. فأصبحت جميع مسائل الدعوة تُمارس بإذن شخصي منه. وغرس تقديراً لمكانة الداعي واحتراماً لسلطته المطلقة. وصار يشارك عن قرب في جميع شؤون أتباعه، وتغلغل نفوذه في جميع جوانب حياتهم، ولا سيما في الاحتفالات الدينية، وتشدد في ضمان الالتزام بقواعد السلوك الصحيحة. وبقيت أمور كثيرة من قواعد النظام الداخلي للداعي الثالث والأربعين قائمة بعد وفاته، ولو أن إدارة الدعوة وشؤونها كانت تختلف من ولاية داعية إلى آخر تبعاً للظروف والكادر العامل وحتى لشخصية الداعي نفسه.

أما محاولة تقليل، إن لم تكن نفي، سلطة الداعي عن طريق تأسيس مجلس شورى يكون مسؤولاً عن إدارة الدعوة في زمن سيدنا عبد القادر نجم الدين، فإنها لم تعش طويلاً، بل إن الاستقلال المتزايد للعمال والإداريين خضع للتقليص والتحجيم في زمن الداعيين التاسع والأربعين والخمسين. وتضمن ما قام به سيدنا محمد برهان الدين من تصحيح للتراخي الإداري إحداث تغييرات في أشخاص الموظفين الأساسيين وتوطيد

1 – نجد هذا التقليد بكامله في محمد علي، موسمِ بَهار، م. 3، ص. 625 – 615.

سلطة مكتب الداعي. وصدرت وثيقة (دستور العمل) للعاملين في شوال 1316/آذار 1899 تضمنت تعليمات مرشدة لتنظيم الأمور المالية، وتوصيف مسؤوليات مختلف الموظفين، وترتيب وتشذيب العادات الاجتماعية وطقوس الزواج وغيرها، من أجل تقليص الممارسات الهندية/الهندوسية غير الإسلامية والتخلص منها.[1] وكذلك، فقد اتخذ سيدنا عبد الله بدر الدين خطوات لتعديل وتنقيح عيوب الممارسات الإدارية للجماعة المحلية.

وقام الداعي الحادي والخمسون بتحويل مقر قيادة الدعوة إلى بومباي، حيث اتخذ من بدري محل[2] مقراً لمكاتب الإدارة المركزية المسماة بالوزارة السيفية، ونظم الشؤون الإدارية للدعوة في دوائر وأقسام ذات صلاحيات ومسؤوليات محددة وواضحة. وجرى الاحتفاظ بسجلات أفضل من ذي قبل إضافة إلى توحيد الاستمارات الرسمية الخاصة بمختلف الأنشطة والتعاملات المصادق عليها من قبل الدعوة. وتمّ إنشاء أكثر من 350 مركز دعوة للجماعة في مدن مختلفة، حيث شكلت أساساً لتعاونيات محلية تتولى إدارة الاحتياجات الاجتماعية والتعليمية وتوفر الخدمات للجماعة. وتواصل الإدارة في عهد الداعي الثاني والخمسين مماشاتها للتوسع السكاني السريع. وثمة زيادة في إنشاء المراكز المحلية المخصصة للعبادة الدينية بين الجماعات الجديدة والتي يترأسها ممثلون للوزارة، بينما يستطيع المكتب المركزي نفسه، المؤتمت بصورة كاملة، الحصول على إحصاءات مفصلة والمحافظة على إدراك منتظم بالتطورات ويستجيب بسرعة للاحتياجات المحلية لجماعات البهرة في أي مكان في العالم.

اليمن

كانت اليمن مقراً للدعوة لأكثر من 400 عام، وهي تواصل اليوم احتضانها عدداً كبيراً من السكان البهرة، ولو أن مسألة العدد هي موضع تجاذب كبير. ويعود ذلك بشكل خاص إلى الاضطهاد الذي مارسه الأئمة من حكام المملكة الزيدية في شمال اليمن

1 – أنظر ميسرا، الجماعات المسلمة، ص. 51.

2 – في العام 1913– 1331/1912، دشّن سيدنا عبد الله بدر الدين "محل الأزهر البدري" المعروف عموماً بمحل بدري حيث كان مقر إقامة الداعي في بومباي، ثم أصبح فيما بعد مقراً رسمياً لإدارة الدعوة.

قبل تحوّلها إلى جمهورية العام 1962. فقد سعى الأئمة الزيديون في صنعاء تقليدياً إلى الانتقاص من سمعة الدعوة والدعاة المطلقين طوال التاريخ المضطرب الذي أمضوه معاً. وأحد الأمثلة على ذلك ما حدث العام 1935: ففي أعقاب توقيع معاهدة مع الحجاز العام 1934، حاول الإمام يحيى فرض تحويل جماعي للبهرة إلى مذهبه، وهم الذين سبق أن أُجبروا على الدعوة إلى العقيدة الزيدية في مدارسهم.[1] وفي سنة 1329/1911، سبق للزيديين أن حاصروا قرى البهرة في منطقة حراز - مكان التجمع الأكبر للبهرة في اليمن، حيث عاشوا في عداء دائم تقريباً مع جيرانهم الزيديين - غير أن البهرة المتجمعين قرب ضريح الداعي الثالث، حاتم بن إبراهيم (ت. 596/1199)، في حُطيب، تمكنوا من صد هجوم الزيديين في المعركة التي تلت ذلك.

وبعد تحويل مقر قيادة الدعوة إلى الهند منتصف القرن العاشر/ السادس عشر، جرت معاملة اليمن كمقاطعة خاصة؛ فخضعت الإدارة للسيطرة الكلية لنائب (وكيل للداعي) يمني من أهل البلاد، تولى الإشراف على جميع العمال، اليمنيين أيضاً، في مختلف مراكز البهرة في المنطقة. وحافظ الدعاة على القيام باتصالات منتظمة مع الجماعة اليمنية. وكرّس سيدنا عبد القادر نجم الدين، بعد توقفه القصير في ميناء مُخا أثناء عودته من الحج - عندما حضر البهرة من كل أنحاء اليمن لتقديم فروض الطاعة - عناية خاصة لإحياء الجماعة اليمنية وتنشيطها. فعيّن نائباً جديداً، وأرسل بعد عودته إلى الهند علماء وحدوداً بارزين لإحياء ممارسات الدعوة.

وفي العام 1961 بعث سيدنا طاهر سيف الدين بولده محمد برهان الدين، المأذون آنئذٍ، في رحلة استطلاع إلى اليمن لتقييم حالة جماعة البهرة هناك وتعزيز روابطها بالدعوة. وقد لقي ترحيباً رسمياً من البريطانيين في عدن. وأصبحت اليمن منذ تلك الفترة محطة حج متكرر. ثم وُضِعَت اليمن تحت السيطرة المباشرة للإدارة المركزية في أوائل عهد سيدنا محمد برهان الدين. وعجّلت المشاكل مع النائب بطرده وإلغاء المنصب نفسه في العام 1971. ويوجد اليوم في اليمن عاملان رئيسيان فقط، الأول ومقره صنعاء والثاني يقيم في حراز. ويتوليان الإشراف على العمال في المدن الصغيرة إلا أن سلطتهما محدودة.

1 - هوليستر، شيعة الهند، ص. 294. وروى شيخ يمني أن أئمة الزيدية قتلوا مئات البهرة من قبيلة همدان، وأن الجثث وضعت الواحدة فوق الأخرى حتى تشكلت منها كومة عظيمة (مراسلة شخصية).

وتواصل اليمن حصولها على درجة معينة من الاهتمام الخاص من جانب الوزارة ومن الداعي نفسه. وتقوم سياسة الدعوة على تشجيع البهرة اليمنيين على زيارة الهند (من أجل التسجيل والدراسة في الجامعة بشكل خاص) وحضور تجمعات الجماعة واحتفالاتها. لقد حقق البهرة اليمنيون اندماجاً أكبر عموماً مع البهرة الهنود، لكنهم يواصلون الاحتفاظ بعناصر معينة من لباسهم وثقافتهم المميزين.

الهوية الدينية – الثقافية

إن قدراً كبيراً من وعي الذات قد تولّد بين جماعة البهرة وساهم في تعزيز جهرٍ بهوية ثقافية جماعاتية قائمة على إدراك للذات. وثمة عوامل متعددة شاركت في هذه العملية: التوسعات السكانية، والانفتاح العام على الخارج بجميع الطرق والاتصال الدائم مع الغرباء عن المجتمع مع تفاعل داخلي متزايد بين البهرة، وسيطرة مركزية أكبر، إضافة إلى ما يُحتمل أنه حاجة للاحتراس ضد مذبحة تقليد الغرب، وليس أقلها وصفٌ معترفٌ به لمظهر ما هو عام. إن أحد الأشكال الذي يتمظهر به هذا الجهر هو المحافظة على فردية متميزة عن طريق ارتداء اللباس التقليدي الموصوف، على سبيل المثال – والذي هو جزء من توجه أشمل لتكرار التأكيد على الهوية الإسلامية للجماعة التي تظهر في فرض شكليات الشريعة في مجالات كأسلوب الحياة والأمور المالية. وتعتبر الاجتماعات الجماعاتية الروتينية في المسجد أو المركز المحلي حيوية لإعادة شحن الولاء للدين والإبقاء على دم الجماعة في حالة جريان، إذا صح القول، لكن تزايد التضامن فيتضح في التجمع الضخم لآلاف البهرة الذين يرتحلون كل عام من شتى أنحاء العالم لحضور خُطب عاشوراء للداعي الحالي التي تحيي ذكرى استشهاد الإمام الحسين. وتستخدم هذه المناسبات أيضاً كمنتدى عالمي للبهرة كي يبقوا على اتصال بثقافة البهرة التقليدية وتشكيل روابط وثيقة. ولعبت الانترنت دوراً هاماً في تسهيل تبادل المعلومات والأفكار بين البهرة. وكانت صحيفتان شهريتان للجماعة قد ابتدأتا بالتداول في القرن العشرين، وشكّلتا في السابق مصادر رئيسية لأخبار جماعة البهرة؛ ولا تزال الصحيفتان تجتذبان نطاقاً عريضاً من القرّاء. وكانت مثل أشكال الاتصال الدائم هذه قد ساعدت في ديمومة شبكة عمل اجتماعية متلاحمة وهوية ثقافية مميزة.

ويُعَدُّ دور الدعاة في تضامن الجماعة وتشكيل هويتها المميزة دوراً حاسماً. فمن خلال دورهم كآباء روحيين، يُبقي الدعاة أبوابهم مفتوحة دائماً أمام الجماعة ويصغون إلى مشاكلها. وقام الداعي الحادي والخمسون بجعل هذه الممارسة رسمية من خلال تأسيس عادة اللقاءات المنتظمة (وتسمى بيثاك)، حيث يحضر البهرة طلباً لنصيحة الداعي ومساعدته في الشؤون الدينية والمالية والشخصية، أو لمجرد تلقي بركاته. إن حضور شخصيته الفذة والمرحِّبة قد جذب البهرة إليه بما في ذلك الأجيال الشابة والنساء، لأول مرة، بأعداد متزايدة وغير مسبوقة؛ واستمر هذا التوجه في عهد خليفته. ويرد مكتب الداعي يومياً على أعداد كبيرة من الرسائل وطلبات الاسترحام (أرزيات) عبر الأنترنت التي يلتمس أصحابها هداية بخصوص مسائل روحية وزمنية؛ وثمة قسم خاص بالأرزيات (طلبات الاسترحام) أُضيف حالياً إلى الإدارة.

وبينما كان حبّ الداعي كزعيم وأب روحي أساساً دائماً للولاء والإخلاص، إلا أن الحضور الفعلي للداعي بين جماعات البهرة الواسعة الانتشار واهتمامه الشخصي برخائهم عمل بقوة على تقوية الولاء للدعوة وتعزيز الثقة بهويتهم. وعندما كانت كل رحلة في الماضي تشكل مسألة شاقة وطويلة، نجد أن الدعاة ارتحلوا في الهند إلى الأماكن التي ضمّت جماعات الدعوة. وكانت المواقع التاريخية الفاطمية تستهوي البهرة دائماً لما تثيره من ذكريات الماضي، ولذلك، أصبحت القاهرة وسورية من بين أكثر الأماكن المقصودة في زيارات الحج منذ الزيارة الرائدة لسيدنا طاهر سيف الدين. فزيارات حج الدعاة لم تكن مجرد مناسبات لتحقيق أمور روحية شخصية، ولكنها مناسبات تشارك فيها شرائح ضخمة من الجماعة في القيام بعمل مقدس إلى جانب زعيمهم الروحي، فيعززون ديانتهم وروابطهم بأخوتهم المؤمنين.

وفي حين كانوا يجاهدون للالتزام بالأصول الإسلامية للمعتقد والممارسة، فإن الفترة العصرية شهدت في الوقت نفسه جماعة البهرة تصبح متقدمة تكنولوجياً وجزءاً من العالم الحديث أكثر من أي وقت مضى. إن فلسفتهم العقلانية وأخلاقيات قيادتهم الدينامية تمكنهم من الترحيب والمشاركة في التقدم والتنمية والاستفادة من جميع أشكال التقدم التكنولوجي والعلمي لعالم اليوم. إنهم لا يجتنبون التحديث، لأنه غير متوافق مع الأشكال التقليدية للدين؛ بل يحاولون دمج منافعه واستخدامها حقاً كوسائط لترويج

التضامن والحيوية بين جماعتهم. وهم يزعمون أنهم يمارسون فلسفة دينية عمرها 1400سنة، ومع ذلك، فهي لاتزال تقدمية وذات نظرة منفتحة على الخارج ووثيقة الصلة بالموضوع. ويشكل الحب والولاء والاعتقاد المستثمر في شخص الداعي الأساس لتضامنهم العميق الجذور.

ملاحظة حول المصادر

إن حدود هذه الدراسة وصفتها قد تحددت إلى حد معين بالمعلومات التاريخية المتوفرة في المصادر. وقد استخدمت في هذه المقالة كلاً من الأعمال التاريخية للدعوة، والتي يتواجد معظمها في حالة مخطوطات أو طبعات حجرية،[1] والدراسات المنشورة حول البهرة من قبل باحثين آخرين. وتركز الكتابات التاريخية لعلماء الدعوة الهنود عموماً على حياة الدعاة ونشاطاتهم، حيث نجد أعمالاً متنوعة تتكون من كميات متنوعة من التفاصيل الشخصية؛ والمعلومات المتعلقة بالجماعة يجب في معظم الأحيان استنباطها بصورة غير مباشرة، في حين تبقى الأرقام والإحصاءات الفعلية نادرة. ومن المصادر الأولية الأكثر شمولية لتاريخ الدعوة في القرنين التاسع عشر والعشرين لدينا كتابات ثلاثة مؤرخين للدعوة: الشيخ قطب الدين بن سليمانجي برهانبوري (ت. 1241/1826)، **منتزع الأخبار في أخبار الدعاة الأخيار**، م. 2 (مخطوط)؛ ومحمد علي بن ملاّ جيفابهاي، **موسم بهار**، م. 3 (طبعة حجرية، بومباي، ربيع الأول 1301/1884)؛ وعبد الطيب بن حيدر علي ديوان، (1) **إزهار القول الطيب في أخبار الدعاة الهداة** (مخطوط، 1335هـ.)، (2) **السيرة الرضية: كتاب أخبار الدعاة الهداة جامع الخيرات** (طبعة حجرية، جبلبور 3) ،(1356/1937) **حديقة التاريخ: رسالة متضمنة أخبار السادات البهارماجي** (طبعة حجرية، بومباي، 1369/1949). وتضمنت بعض رسائل الداعي الحادي والخمسين سيدنا طاهر سيف الدين (ت. 1385/1965)، كرسائل رمضانية، قدراً كبيراً من المعلومات التاريخية، انتزعت في بعض الأحيان من كتابات سابقة؛ وتشكل التقارير الشفوية

1 - المخطوطات التي استخدمتها هنا هي كلها من مكتبة الدعوة. وكان سامر ف. طرابلسي قد حقق ونشر قسماً من **منتزع الأخبار** (بيروت، 1999).

الصادرة عن هذا الداعي بصورة خاصة مصدراً هاماً جداً، خاصة بالنسبة للفترة التي أعقبت ولاية سيدنا عبد القادر نجم الدين (ت. 1885/1302)، التي تقابل الفترة عندما تمت كتابة كتاب موسم بهار. أما الرسائل التي كُتبت في أزمنة الدعاة السابقين فتقدم بعض المعلومات التاريخية إذا ما تم تمحيصها بدقة. ومنشورات الدعوة حول سيرتي الداعيين الحادي والخمسين والثاني والخمسين كثيرة، والتاريخية منها والمفيدة تشمل بانوراما ذهبية: حياة وأعمال قداسة الدكتور سيدنا طاهر سيف الدين (بومباي، 1385/ 1965)، ومصطفى عبد الحسين، الداعي الفاطمي سيدنا محمد برهان الدين (لندن، 2001)، وهو سيرة مصورة للداعيين الحادي والخمسين والثاني والخمسين. أما المواد المنشورة حول التاريخ الحديث للبهرة لباحثين غرباء فهي محدودة إلى حد ما. فالدراسة الأنثروبولوجية للبهرة الداوديين المعاصرين التي أعدها جونا [يونس] بلانك بعنوان: **الملاّ في قمة الهرم: الإسلام والحداثة عند البهرة الداوديين** (شيكاغو، 2001)التي هي أكثر المعالجات عمقاً وإيجابية، توفر ملخصاً تاريخياً للبهرة. وحظي المستعليون/ الطيبيون بدرجة من التغطية في كتاب فرهاد دفتري **الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم** (كمبريدج، 1990؛ط. 2، كمبريدج، 2007). ويُعَدُّ القسم الذي أعدّه ساتش سي. ميسرا عن البهرة (وخاصة الفصل 2، "جماعة البهرة ودعاتهم في غجرات") في كتابه **الجماعات المسلمة في غجرات** (بارودا، 1964) واحداً من أكثر المصادر المبكرة المفصّلة. وكذلك، فإن تاريخ سيد أبو ظفر ندوي بالأوردية، **عقد الجواهر في أحوال البواحر** (كراتشي، 1936)، هو أكثر التواريخ التي كتبها غير البهرة شمولية. أما من كتابات المنشقين ومصادرهم التي تقدّم صيغتهم لتاريخ الدعوة، فلدينا علي أصغر إنجنير، **البهرة** (دلهي، 1980)؛ ومن الأعمال المبكرة لمؤلفين انقلبوا فيما بعد إلى تيار المنشقين كتاب إسماعيلجي حسن علي بدريبرسوالا، **أخبار الدعاة الأكرمين** (راجكوت، 1937/1356)، والكتاب الأكثر استخداماً غُلزارِ داودي لميان بهاي عبد الحسين (أحمد أباد، 1920).

13

الطيبيون البهرة الداوديون: الأيديولوجيا والأدب والتعليم والممارسة الاجتماعية

طاهرة قطب الدين

الطيبيون البهرة الداوديون جماعة مسلمة شيعية تنتمي إلى الفرع المستعلي من الإسماعيلية وتعود بتراثها الديني والأدبي إلى الأئمة – الخلفاء الفاطميين في شمال أفريقيا ومصر. وهم في معظمهم هنودٌ من أهالي البلاد تحولوا إلى الإسلام في القرن الخامس/ الحادي عشر على أيدي دعاة أرسلهم بداية الإمام – الخليفة الفاطمي المستنصر. وفي مرحلة ما أصبحوا يُعْرَفون بلقب "البهرة" (وفي بعض الأوقات بـ "البهري"، المستعملة في صيغتي الجمع والمفرد)؛ وفي اللغة الغجراتية تعني هذه الكلمة "الرجل الأمين أو الجدير بالثقة في التعامل والتفاعل الاجتماعي"، أو ببساطة، "التاجر".[1] أما من جهة اسمهم،

1 – من الكلمة الغجراتية vehvar وتعني "تعاملات" أو "التعاملات الصادقة". أنظر المعجم الغجراتي لـ ل. ر. غالا و ب. ل. سودا، غالا فيشال شابدوش (مومباي، 2000)، ص. 637، vahevaru. وهذا الاشتقاق اللغوي أكثرها قبولاً لأن البهرة الأوائل كانوا تجاراً في غالبيتهم، وباعتبار أن البهرة كانوا يُسمون "Vohra" (ومن الشائع تبادل الحرفين b و v في بداية الكلمات بالغجراتية). وثمة اشتقاق آخر بمعنى "فرق أو دروب عديدة" المشتق من العبارة الهندية باهو راه، اقترحه س. ت. لوخندوالا في مقالته "البهرة، جماعة مسلمة في غجرات"، **مجلة دراسات إسلامية**، 3 (1955)، ص. 120، الحاشية 1. ويبدو أن هذا الاشتقاق أقل إقناعاً لأن جميع المتحولين إلى الأديان هم من فرق ودروب مختلفة عادة لا تشكل

"الداوديون"، فإنه يشير إلى داوُد بن قطب شاه، أحد زعمائهم الروحيين.[1]

وللطيبيين البهرة نسب روحاني معقد. فعند وفاة المستنصر سنة 487/1094، أيّد البهرة الهنود، هم والإسماعيليون المصريون واليمنيون، ولده المستعلي الذي أصبح الإمام – الخليفة الفاطمي التالي، بينما وقف الإسماعيليون الفرس والسوريون إلى جانب شقيقه نزار. وبوفاة الآمر بن المستعلي سنة 524/1130، انشق البهرة الهنود، مع الإسماعيليين المستعليين اليمنيين، عن التبعية للنظام المستعلي الحافظي الوارث في مصر الفاطمية. وأعلنوا ولاءهم لابن الآمر الرضيع، الطيب (ومن هنا كانت تسميتهم بـ"الطيبيين"). إنهم يعتقدون أن الطيب قد استتر جسمانياً، وأن الإمامة مستمرة في ذريته، من أب إلى ابن، وأن للأئمة ممثلين في فترة غيابهم هم الدعاة. وحدثت انشقاقات بين جماعة البهرة عبر القرون حول مسألة شرعية القيادة أو الزعامة. ويوجد اليوم عدد من فروع الطيبيين البهرة استناداً إلى خط الدعاة المقبولين كقادة شرعيين، والأكبر عدداً من بين هؤلاء هم فرع البهرة الداوديين (ولذلك فإن تسمية "البهرة" في هذا الفصل تشير إلى البهرة الداوديين).

الدعاة الطيبيون الأوائل كانوا يمنيين ثم إن أعداد البهرة الطيبيين الهنود نمت وتكاثرت في أزمنتهم. ثم تكاثرت أكثر بعد تحويل مقر قيادتهم ونقله إلى الهند في العام 946/1539. وهم يعدون اليوم ما يقرب من مليون موالٍ. وتتركز أعدادهم في جنوب آسيا (في الهند وباكستان) مع حوالي 13,000 من أفراد الجماعة الأقوياء من أهالي اليمن والجماعات المهاجرة في شتى أصقاع العالم.

وعلى الرغم من غنى تراثهم وتاريخهم المعقد، إلا أن قدراً ضئيلاً من الدراسة الأكاديمية تناولت البهرة وخرجت إلى النور. ويعود هذا العيب عموماً إلى حقيقة أن معظم نصوصهم لا تزال مخطوطات بعيدة عن متناول الباحثين، إضافة إلى أن عدداً قليلاً جداً من الأكاديميين يتقنون اللغات الضرورية لهذه الدراسات. وكانت المطبوعات القليلة الأولى حول الموضوع باللغة الإنكليزية عبارة عن رسائل جدلية كتب معظمها

خاصية جديدة بما يكفي لتؤثر في التسمية.

1 – تشير "الداوُدية" (وتكتب عند العامة "داودية") في "البهرة الداودية" إلى اعترافهم بولاية الداعي سيدنا داوُد بن قطب شاه الذي حكم بين 999/1591 و1021/1612 بينما عارضه سليمان بن حسن، أول دعاة البهرة السليمانيين. المجموعة الثالثة هم البهرة العلويون. وتبدو الاختلافات العقائدية بين جميع المجموعات في أدنى حدٍ لها. ويوفر الفصل التالي بعض التفاصيل التاريخية حول السليمانيين والعلويين.

أفراد من المجموعات المنشقة.[1] ومن حسن الطالع أن الفراغ البحثي قد بدأ بالامتلاء مؤخراً. فجاءت مقالة روبرت سيرجنت بعنوان "الدعوة (الإسماعيلية) الطيبية – الفاطمية، الأيديولوجيات والجماعة"[2] لتلامس بعض الجوانب الهامة من معتقدات البهرة وتاريخهم، كما يناقش العمل الأنثروبولوجي المساوي لكتاب من تصنيف جونا [يونس] بلانك بالتفصيل استخدامهم الحداثة كأداة لتسهيل الممارسة الدينية.[3]

وما أقوم به هنا هو إشراك لحقلين من حقول الدراسات الطيبية اللذين لم يخضعا للتدقيق ما قبل الأكاديمي: التقليد القوي للتعليم الطيبي القائم على محورية النص والكتلة الغنية من الأدب الطيبي، بالعربية وبلهجة البهرة الغجراتية المسماة لسان الدعوة[4] (وزاد استعمال هذه اللهجة فيما بعد). يضاف إلى ذلك أن هذه المقالة تقدم جوانب جديدة من مجالي الدراسة الآخرين (اشترك فيهما جزئياً سابقاً، لكن بمقاربات مختلفة، كل من سيرجنت وبلانك): الأيديولوجية الطيبية المتميزة والممارسة الاجتماعية الهندية – الإسلامية (مع بعض الملاحظات حول إدارة الدعوة). وتقوم هذه الدراسة ببناء البيانات المستقاة من المصادر الثلاثة التالية: (1) دراسة عدد كبير من النصوص الأولية غير المستعملة سابقاً باللغات الخمس – العربية ولسان الدعوة بشكل أساسي، إضافة إلى الأوردية والفارسية والهندية – في بناء متكامل عبر المعاينة المباشرة لمكتبات مخطوطات الدعوة الطيبية في مومباي وسورات؛ (2) معاينة مباشرة للتجمعات الدينية وجلسات

1 – أنظر "النقاش البيبليوغرافي" في جونا [يونس] بلانك، **الملاّ في قمة الهرم: الإسلام والحداثة بين البهرة الداوديين** (شيكاغو، 2001)، ص. 307 – 301.

2 – في دومينيك شُفالييه، مح.، **العرب وصنع التاريخ** (باريس، 1995)، ص. 77 – 59.

3 – ويتضمن كتاب بلانك، **الملاّ في قمة الهرم** مسرداً بالكلمات العسيرة أيضاً، وأحدث بيبليوغرافيا عن البهرة، إضافة إلى مناقشة مفيدة للمصادر. وثمة دراسة أقدم عهداً إلا أنها مفيدة حول البهرة في يوديبور أعدها شيباني روي، **البهرة الداوديون: منظور أنثروبولوجي** (دلهي، 1984).

4 – اتبعت في هذا الفصل لفظ البهرة لهذه الكلمات، ومنها كلمة "دعوة" (المنتهية بتاء وليس بالأحرى بهاء). وكلمة "دعوة" في استخدام البهرة الغجراتي لها، مثل الكثير من الكلمات المأخوذة من العربية ذات النهاية المؤنثة – ه (ت)، تأخذ الصيغة الفارسية التي تنتهي بتاء – ومن هنا كانت دعوة (ومثيلاتها في هذه الورقة خدمة، براءة، ولاية، طاعة، محبة، حجة، طهارة، ركعة، شهادة، بركة، زيارة، سورة حقيقة، نصيحة، رسالة، جماعة، جمعية، ضيافة). أما الكلمات المذكّرة فتلفظ بنهايات الهاء الساكنة مع المد القصير أو a بالإنكليزية (ومثيلاتها رتبه، مدرسه، محله). حول تصنيف وتحليل الكلمات المنتهية بتاء في اللغات الشقيقة للبهرة الغجراتية، الأوردية والهندية، أنظر جون بيري، **الصيغة والمعنى في المفردات الفارسية: علامات التأنيث العربية** (كوستا ميسا، 1991)، ص. 163 – 158.

التعليم؛ (3) مقابلات شخصية تُجرى مع البهرة في الهند واليمن وتتعلق بمعتقداتهم وممارساتهم. وتقدم الصفحات التالية، التي تُركِزُ على القرنين التاسع عشر والعشرين، وصفاً منظماً وتحليلاً لهذه الجوانب الأربعة الأساسية لعالم الطيبيين البهرة الداوديين: الأيديولوجيا والأدب والتعليم والممارسة الاجتماعية.

الأيديولوجيا

يُطلق البهرة على منظمتهم الدينية تسمية "الدعوة الهادية" وعلى أنفسهم "المؤمنون". وتشكل المعتقدات التالية المبادئ الأساسية لأيديولوجيتهم. المبدأ الأول هو الإقرار بوحدانية الله (الذي يعتقد به جميع المسلمين). فالبهرة يؤمنون بأنه هو الخالق الذي لا يحيط به فكر أو مخيلة. ثم مبدأ أساسي آخر هو الاعتقاد (الخاص بالشيعة) بوجود مرشد روحي (إمام) في كل عصر، مهدي بالله ومعصوم وكامل، ويقوم بوظيفة الربط بين الله والبشرية، ويتلقى نوره من الله ويبثه بين الناس. وأن هذه القيادة الروحية (الإمامة) قد ابتدأت منذ زمن أول كائن بشري سار على الأرض، وتستمر دون انقطاع حتى يرث الله الأرض والسماء وما بينهما. وهي، بالإضافة إلى ذلك، متسلسلة في خط واحد، تنتقل من الأب إلى الابن، حيث يُعيّن كل إمام خلفه قبل وفاته. ومن هذا الخط ظهر النبي محمد ووصيّه علي بن أبي طالب، ثم أعقبهما خط من الأئمة كانوا من ذرية محمد وعلي (والصلة بينهم هي أمهم فاطمة، ابنة محمد وزوجة علي). والإشارات إلى هذه العقائد المتعلقة بالإمامة موجودة في كل النصوص الفاطمية تقريباً.[1]

وبالإضافة إلى السلطة الروحية للإمام، فهو القائد الزمني الأعلى، سواء أكانت

1 – أنظر عقائد الإمامة الفاطمية في الفصل الذي كتبه القاضي النعمان في الولاية في كتابه دعائم الإسلام، تح.، آصف فيضي (القاهرة، 1951)، م. 1، ص. 120 – 3؛ تر. آ. فيضي، تنقيح إسماعيل بوناوالا بعنوان
The Pillars of Islam (New Delhi,2002 -2004), vol. 1, pp. 17 -122;
وحميد الدين الكرماني، المصابيح، تح. وتر. بول ولكر بعنوان
Master of the Age: An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate (London,2007),pp. 71 - 127.

قيادته الأرضية ظاهرة في أي زمان أم لا.[1] والأئمة العشرة الأوائل في الحقبة المحمدية لم يمارسوا أية سلطة دنيوية. بينما تولى الأئمة العشرة التالون سلطة سياسية تحققت العام 296/909 مع تأسيس الخلافة الفاطمية في شمال أفريقيا على يدي الإمام – الخليفة الحادي عشر عبد الله المهدي (ت. 322/934). وتوسّع الحكم الفاطمي ليشمل مصر في العام 358/969، المكان الذي انتقل إليه مقر الخلافة الفاطمية ليستقر في القاهرة. وبوفاة الآمر، الإمام – الخليفة الفاطمي العشرون، سنة 524/1130، خلفه ابنه الرضيع ذو الأشهر الستة من العمر، الطيب بصفته الإمام الحادي والعشرين.[2] وكما ذُكِر سابقاً، فقد استتر الطيب جسدياً لكن الإمامة استمرت في خطه. والإمام الحاضر هو إمام الزمان، لكن، وبما أن هويته محجوبة، فإن البهرة يعرفونه باسم جده الطيب.

والقيام بدور الطيب في القيادة الروحية خلال فترة استتاره موكول إلى الداعي المطلق، وهو بالعربية "الشخص الذي يدعو (إلى الله وإلى الإمام) ولديه (سلطة) مطلقة". كما يُعرف أيضاً بداعي الستر (أي الداعي الذي يعمل في فترة استتار الإمام). والداعي هو ممثل الإمام ونائبه، والاعتقاد بسلطته الروحية والزمنية يعتبر عقيدة أساسية مساوية للاعتقاد بسلطة الإمام الروحية والزمنية. ويرى البهرة أن وظيفة الداعي مستمرة، كالإمامة، في خط متواصل غير منقطع – ولو كان ذلك بدون شرط اتصال النسب – حيث يقوم كل داعية، كالإمام، بتعيين خلفه قبل وفاته.[3] وسيستمر ذلك حتى يحين

---

1 – من أجل شرح موجز لهذا المزج التاريخي للدورين المرجعيين روحياً وزمنياً، أنظر مقالة بول ولكر، "الدعوة الإسماعيلية والخلافة الفاطمية"، في م. و. دالي، مح.، تاريخ كمبريدج لمصر: مجلد 1، مصر الإسلامية، 1517 – 640، تح. كارل ف. بيتري (كمبريدج، 1998)، ص. 150 – 120. أنظر أيضاً باولا ساندرز، "الدولة الفاطمية، 1171 – 969"، في بيتري، مح.، تاريخ كمبريدج لمصر، م. 1، ص. 174 – 151.

2 – إشارات إلى مولد الطيب والنص عليه بالإمامة من قبل والده الآمر واختفائه اللاحق نجدها في تاريخ سوري من القرن السادس/الثاني عشر بعنوان البستان الجامع لجامع تواريخ الزمان لمؤلفه عماد الدين أبي حامد الإصفهاني (تح. ك. كاهن في مقالته، "تاريخ سوري من القرن السادس/الثاني عشر"، مجلة دراسات شرقية، 8 –7 (1938 – 1937)، ص. 122 – 121، وفي ابن ميسّر، أخبار مصر، تح. ف. السيد (القاهرة، 1981)، ص. 110 – 109، ربما نقلاً عن المؤرخ ابن المحنّك (ت. 549/1154). وثمة مصدران لهذه البيانات من اليمن في محمد بن طاهر (ت. 584/1188)، مجموع التربية (مخطوط)، وإدريس عماد الدين (ت. 872/1468)، عيون الأخبار وفنون الآثار، م. 7، تح. وتر. أيمن فؤاد السيد بعنوان The Fatimids and their Successors in Yemen (London,2002), pp. 254 - 257.

3 – خلال تولية الداعي السابع والأربعين عبد القادر نجم الدين لمنصبه، ادعت مجموعة من المنشقين أن تعيينه (النص) كان باطلاً، وأنه كان مجرد إداري ولقبوه بـ"داعي ناظم"، من غير سلطة روحية =

الوقت الذي يصبح فيه الإمام ظاهراً شخصياً، أو حتى ظهور الإمام الأخير معلناً القيامة. وكانت الحجة الفاطمية والملكة الصليحية، الملكة الحرة (ت. 532/1138) قد عيّنت الداعي الأول، ذؤيب بن موسى (حكم من 1151 – 1130/546 – 524)، بناءً على توجيه من الإمام العشرين. وقد استمرت وظيفة الداعي بصورة غير متقطعة منذ تلك الفترة لما يقرب من تسعة قرون، والداعي الحاضر (داعي الزمان) هو سيدنا محمد برهان الدين (ولد 1915/1333)، وهو الداعي الثاني والخمسون في خطه.[1]

وتعتبر رتبة الداعي المطلق في الهرمية الدينية الفاطمية إحدى المراتب أو الحدود التي تأتي بعد الإمام. وفي فترة استتار الإمام، يتمتع الداعي المطلق بمكانة خاصة لأنه يمثل الإمام المستور بصفة مطلقة. أما المراتب التي تأتي فوق رتبة الداعي المطلق، فإنها تُضم إلى الإمام في فترة الستر. والمرتبتان اللتان تليانه فهما ظاهرتان وتقدمان المساعدة إلى الداعي في مهمته الهادية. وهكذا، فإن البهرة يقطعون العهد لثلاث مراتب تقوم بالدعوة في غياب الإمام: الأولى والأسبق من بينها هي الداعي المطلق، ثم تلك المساندة له والمعينة من قبله، المأذون المطلق، والتالية للأخير، المكاسر (الذي يكسر الحجج المغلوطة). والمأذون الحالي هو سيدي خُزيمة قطب الدين (ولد 1940/1359)، والمكاسر هو سيدي حسين حسام الدين (ولد 1920/1338). والثلاثة هم أبناء الداعي الحادي والخمسين.

وتتجسّد مؤسسة الدعوة في شخص الإمام، وفي فترة ستره، في شخص الداعي.

= وبالتالي فهو مسؤول أمام الجماعة. وفي العام 1921، وبعد قيام إبراهيم وكريم، ابني أداجي بيربهوي، برفع دعوى ضد الداعي الحادي والخمسين طاهر سيف الدين، حكمت المحكمة البريطانية العليا في بومباي بصحة النص الممنوح لسيدنا نجم الدين (سجل وقائع محكمة القضاء العليا في بومباي، القضية الرقم 941 للعام 1917، "خلاصة حول الداعي المطلق"، ص 985– 984. وفي العام 1947 تبنى مجلس الملك الخاص في لندن الحكم في مصلحة النص (استئناف المجلس الخاص الرقم 79 للعام 1945، ص. 13 – 12). بخصوص تفاصيل النص وتأسيس الموقف حول هذه المسألة أنظر رسالة ضوء نور الحق المبين لسيدنا طاهر سيف الدين. وحول المناقشة المضادة لتأسيس الموقف والناقضة للنص، أنظر إسماعيل ك. بوناوالا، بيبليوغرافيا الأدب الإسماعيلي (ماليبو، كا.، 1977)، ص. 238 - 237 ,224 ,14؛ أصغر علي إنجنيير، البهرة (نيودلهي، 1980)، ص. 135.

1 – حول فكرة عامة موجزة عن حياة سيدنا برهان الدين وأعماله نجدها في مصطفى عبد الحسين، "برهان الدين، سيدنا محمد"، في موسوعة أكسفورد للعالم الإسلامي الحديث، تح. ج. ل. إسبوزيتو (أكسفورد، 1995)، م. 1، ص. 238 – 237. وثمة مطبوعة للدعوة حوله من قبل المؤلف ذاته بعنوان الداعي الفاطمي، سيدنا محمد برهان الدين: سيرة مصورة (أكسفورد، 2001).

وتنبع هذه العقيدة من الاعتقاد بأنه لو لم يكن هناك إمام وداعية يقومان بمهمة الدعوة في آن معاً لما وجدت الدعوة. ولذلك، فإن موالاتهما أمر مفروض على كل تابع، كما يُعتقد، مثلما هو الحال بشأن طاعتهم في جميع المسائل. وهكذا، فإن سلطة الداعي النابعة من سلطة الإمام هي سلطة مطلقة من حيث المبدأ وشاملة للمجالين الروحي والزمني. وإِذْنُ الداعي (رضا)[1] يصبح، من ناحية نظرية، أمراً مطلوباً في كل شأن. وقد جرى تعزيز هذه الصلاحية بصورة دقيقة في جميع المسائل المتعلقة بالدعوة مباشرة: في المسائل الدينية كإمامة الجماعة في الصلاة، وجمع الزكاة، وإجراء عقود النكاح، ونشر تعاليم الدعوة واستخدام كتبها، التي يُعتقد أنها تخضع جميعها لإِذن الداعي.[2] أما فيما يتعلق بالقضايا المدنية في حالة غياب السلطة السياسية، فإن الداعي يخضع، كالإمام تاريخياً، لقانون البلاد.

إن ولاية الإمام والداعي وحبهما يشكلان المعيار الأساسي للخلاص أو النجاة. والمبدأ الهام الآخر هو الخدمة: أي إن خدمة الدعوة بكل طاقة، مادية وفكرية ومالية، أمر مفروض على البهرة وهي طريقة هامة لتحصيل الجدارة الدينية. أما الوجه الآخر من عملة الولاية فهو البراءة، إذ إن كل فرد من البهرة مُلزم بالتبرؤ والمقاطعة الكلية لأي شخص يضمر السوء تجاه الدعوة أو الداعي. ونجد عرضاً لهذه العقائد الخاصة بالداعي وبدعوة الستر في الكتابات التي تتناول الأدوار الزمنية من الفترة الفاطمية، وفي النصوص الدينية والشعرية من الفترة اليمنية الأولى للدعوة الطيبية.[3]

1 – رزا هي اللفظ المستعمل عند البهرة، وبالعربية هي رضا وتحمل معنى القبول بسرور والإذن أو الموافقة أيضاً.

2 – تتضمن جميع نصوص الحقائق الطيبية في بدايتها قسَماً مفروضاً يتعهد القارئ بموجبه أنه، بدون أذن الداعي، لن يقرأ النص أو ينسخ منه كلمة أو يفصح عن أي جزء من العلم الذي يحتويه.

3 – الإشارة الفاطمية إلى العقائد المتعلقة برتبة الداعي (منذ أوائل الخلافة الفاطمية، أي قبل قرنين من استتار الإمام الحادي والعشرين) نجدها عند جعفر بن منصور اليمن (المعاصر للقاضي النعمان المتوفى سنة 363/974)، في سيرة منصور اليمن (وهو مفقود)، ووردت فقرات منه في أعمال علماء الدعوة عبر القرون، وآخرها عند الداعي الحادي والخمسين طاهر سيف الدين في رسالته ضوء نور الحق المبين (مومباي، 1333/1915، ص. 81 – 80). وتتكرر هذه الإشارات في جميع المصادر الطيبية تقريباً. أنظر على سبيل المثال، قصائد الداعي الخامس، علي بن محمد (ديوان، مخطوط، وفي هذا السياق، أنظر رسالة الدكتوراه التي أعدتها رحاب حميد الدين بعنوان قصائد الدعوة الطيبية وديوان سيدنا علي بن محمد الوليد، ت. 612/1215، جامعة لندن، كلية الدراسات الأفريقية والشرقية، 2000). وتضمنت الكتابات التي تنقض مركز المجموعات المنشقة عروضاً لهذه العقائد، ولعل أهمها رسالة لسيدي لُقمانجي بن =

أما الشريعة الإسلامية فهي صُلب ديانة البهرة، وثنائية العلم والعمل متكاملة، وكل واحد منهما يعزز الآخر ويجعله ضرورياً. فالبهرة الملتزمون بالشريعة الإسلامية يعتقدون بسبع دعائم للإسلام (مقارنة مع الدعائم الخمس التي تقرها المذاهب الفقهية الأخرى).[1] وهذه الدعائم هي (1) الولاية للإمام والداعي؛ (2) الطهارة؛ (3) الصلاة؛ (4) الزكاة (ويقوم الداعي بجمعها وتوزيعها)؛ (5) الصوم؛ (6) الحج إلى مكة؛ (7) الجهاد ضد الشر.[2] وتناصر عقيدة البهرة مبادئ الشريعة المتعلقة بالأمور الاجتماعية، بما في ذلك قانون الأحوال الشخصية والقوانين المدنية. كما أنها تطلب من النساء وضع الحجاب في الأماكن العامة، وتشجع الرجال على إطلاق لحاهم والمحافظة على القواعد المتعلقة بالزواج والطلاق والوصاية وطقوس الوفاة والإرث. وتحضّ أيضاً على مراعاة التشريع المالي الإسلامي، بما في ذلك تحريم الربا. وتأمر بالالتزام بالقيم الإنسانية كاللطف والعطف، وبالسلوك الأخلاقي والوجداني السليم كالصدق والكرامة والإخلاص للوطن.

والنص التشريعي الفقهي للبهرة هو دعائم الإسلام للفقيه الفاطمي من القرن العاشر القاضي النعمان والذي صادق عليه الإمام – الخليفة الفاطمي المعز.[3] ويقع هذا الكتاب في مجلدين: المجلد الأول يوضح الدعائم السبع للعبادات ويشرحها، ويتوسّع الثاني في قضايا ذات صلة بالشريعة، بما في ذلك قوانين الأحوال الشخصية والأسرة والأنظمة الخاصة بأمور دنيوية كالطعام واللباس والنظافة الشخصية والهدايا والعهود والمواثيق. وتشدد عقيدة البهرة على أن جميع جوانب الوجود تقع تحت مظلة الدين، وبهذا المعنى فإن الشريعة تتحكم بجميع شرائح حياة المؤمن.

= حبيب الله (ت. 1173/1760)، مخطوطة، اقتبسها سيدنا طاهر سيف الدين في رسالته، سلسبيل حِكَم غدق (مومباي، 1364/1945)، ص. 124.

1 – أنظر القاضي النعمان، دعائم، م. 1، فصل "الزكاة: ذكر دفع الصدقات"، ص. 258 – 257.

2 – الجهاد ضد مرتكبي المنكر يمكن أن يكون بالسيف واللسان والقلب (أنظر القاضي النعمان، دعائم، م. 1، فصل "الجهاد: ذكر الرغائب في الجهاد"، ص. 344 – 343). أما الجهاد الأكبر فهو الجهاد ضد النفس؛ أنظر ما عرضه الكرماني والمقتبس عند طاهر سيف الدين في أمثال سدرة المنتهى (1377/1958)، ص. 177– 167.

3 – من مصادر البهرة الأخرى في الفقه، النعمان، كتاب الاقتصار، تح.، محمد وحيد ميرزا (دمشق، 1957)؛ كتاب الحواشي وكتب مسائل مثل مسائل أمينجي بن جلال، مخطوط. ومن الأعمال الهامة في هذا السياق كتاب آصف فيضي، مصنف في الفقه الفاطمي (سيملا، 1969).

وتتطلّب عقيدة البهرة إجراء قَسَم يقطع فيه المؤمن العهد على نفسه بالولاء والطاعة للإمام والداعي، وبالعمل وفقاً للعقيدة والممارسة المضمنتين فيها – فكل طفل من البهرة يؤدي هذا القَسَم عندما يصبح بالغاً، وكذلك كل من يود التحول إلى المذهب من غير البهرة والمنشقين الراغبين بالعودة للانضواء تحت جناح الدعوة. وهذا هو الميثاق، المعروف أيضاً بمرادفه البيعة والعهد أو عهد الأولياء. ويعتقد البهرة أن تاريخ هذه الممارسة يعود عبر العصور إلى الإمام الأول الذي أخذ الميثاق من الذين قبلوا دعوته، وقد طبقها جميع الأنبياء الأوائل، محمد وعلي والأئمة والدعاة، على مواليهم.[1] ويشكل نص الميثاق صورة لمعتقد البهرة حيث يحدد العناصر الأساسية لأيديولوجيا البهرة وممارساتهم.[2] فجميع مواد عقيدة البهرة وبنودها التي ذكرناها آنفاً في هذا الجزء ترد ملخصة فيه. وتؤكد مقدمة النص على عدم أخذ الميثاق إلا إذا قبل المستجيب بقطع العهد بإرادته وبدون قسرٍ أو إكراه؛ فإذا ما كانت هناك شكوك، عندئذ يجب تأجيل منح هذا الالتزام حتى حلول الوقت الذي يتحقق فيه اليقين. ويقومُ الداعي أو ممثله بقراءة النص في احتفالية الميثاق، ويلخص شروط التحول إلى عقيدة البهرة، ويرد المستجيب بالقول نعم (وهذا يعني القسم وقطع العهد بقبول هذه الشروط). فالدخول في الميثاق يشكل قبولاً رسمياً بعقائد الدعوة وبسلطة الإمام والداعي.

وبالإضافة إلى هذه المفاهيم والممارسات الأساسية، فإن لولاء البهرة وتقواهم بعض الخصائص الفريدة كطقوس الصلاة الإضافية أو النوافل المميزة. فهم يمارسون في ليالٍ ذات قدسية خاصة صلاة الوشق والوسيلة. أما الوشق فهي طقس صلاة تنفذ بعد صلاة

1 – نص جزئي للميثاق الفاطمي نجده في كتابات المؤرخين من العصر المملوكي كالنويري، نهاية الأرب، م. 25، تح. م. ج. ع. الهيني وع. الأهواني (القاهرة، 1984)، ص. 220 – 217، والمقريزي، الخطط (بولاق، 1854– 1270/1853)، م. 1، ص. 397 – 396. ويجادل هاينز هالم في مقالته، "العهد الإسماعيلي ومجالس الحكمة في أزمنة الفاطميين"، في فرهاد دفتري، مح.، تاريخ الإسماعيليين وفكرهم في العصر الوسيط (كمبريدج، 1996)، ص. 115 – 91، يجادل بأن المطابقة الشديدة بين العهد في أزمنة الفاطميين والعهد المستخدم اليوم من قبل البهرة تقدم دليلاً إضافياً للافتراض بأن صيغة العهد بقيت كما هي عبر القرون، وأنه ليس هناك من صيغة أخرى مستعملة في العالم. وأن البهرة قد احتفظوا بهذه الصيغة باعتبارهم ورثة التقليد الفاطمي"(ص. 98).

2 – أنظر ما قاله القاضي النعمان في كتابه أساس التأويل، تح.، عارف تامر (بيروت، 1960)، الفصل الخاص بالنبي سليمان، ص 279 – 278، من أن عناصر المعتقد الفاطمي مُضمَّنة في الميثاق.

العشاء المفروضة، وتتألف عادة من 24 ركعة. وأما الوسيلة فهي تلي صلاة الوشق وتأخذ الشكل الطقسي إلا أنها تضرع عفوي إلى الله في لسان الدعوة يتولاه إمام الصلاة ويُلحق بتلاوة طقسية بالعربية.

ويُطلق على جميع اجتماعات البهرة لغير الصلاة تسمية المجالس (مفردها مجلس). والشخص الذي يترأس مجلساً ما يسمى صدر. ويجلس عادة في مكان متوسط يحيط به الأفراد الذكور من المجتمعين؛ فالنساء يجلسن عادة في مقصورات مغلقة أو في مكان الاجتماع الرئيسي لكن مع وجود حاجز بينهن وبين الرجال يسمح لهن بمشاهدة ما يجري في المجلس دون أن يراهن الرجال. أما في المجالس الخاصة بالنساء، فتتولى امرأة صدر رئاسة المجلس. وتقوم جماعة المصلين في كل مجلس بإنشاد القصائد الدينية بينما يلقي الصدر في معظم الأحيان مواعظ تتفاوت مدتها (بين نصف ساعة وساعتين ويسمّونها "البيان"). وفي مناسبات الاحتفالات، يقوم الصدر مع كبار السن من الجماعة بتذوق شرابٍ حلوٍ بطريقة احتفالية يسمونه شَرْبَتْ (من الكلمة العربية شراب). ويعقب ذلك ما يُسمّى فادهافانو[1] حيث يقوم أحدهم بتدوير صينية صغيرة فوق الصدر تحتوي على بعض الحلويات وثمرتين من جوز الهند، إذ إن هذه الثمار تُعتبر ميمونة في التراث الهندي. أما في بعض المجالس، كالمجلس الذي يُقام في بداية الشهر، فإن الجماعة تتقدم واحداً واحداً لتقبيل يد الصدر؛ وهي عادة تعززت بالتقاليد الفاطمية وقواعد التشريفات الأميرية الهندية. وتُسمى هذه الممارسة بالسلام، ومن المرجح أن هذه التسمية مأخوذة من الأصل العربي لمفهوم التحية.

ويُطلق على المجالس المكرسة لموعظة طويلة حصراً، والتي تدوم عادة من ساعتين إلى أربع ساعات، اسم مجلس الوعظ، أو وعظ اختصاراً. وتُعقد هذه المجالس خلال الأيام العشرة الأولى من شهر محرم (وتسمى في هذه الحالة مجلس عزاء أيضاً)، وفي أوقات أخرى من إحياء الذكرى أو الاحتفالات خلال العام. أما أصل مفهوم مجالس الوعظ وشكلها فيمكن العودة به إلى مجالس الحكمة الفاطمية، ولا سيما المجالس التي كان

1 – ربما من الغجراتية فادهاف (بمعنى يزيد أو يُضيف)، و/أو بادهائي أو فادهائي (بمعنى السرور أو الترحيب، متضمناً أيضاً البركة أو الزيادة عبر الرحمة، ومن الجذر نفسه؛ حيث إن "ب" و"ف"، وكما أشرنا سابقاً تتبادلان الاستعمال)؛ وربما كانت تشير إلى دعاء بطول العمر والسعادة والأحوال الجيدة والثروة وغيرها مما نرجو تحقيقه للشخص والتي هي موضوع فادهافانو.

يلقيها المؤيد في الدين الشيرازي.[1] ويتناول وعظ البهرة مواضيع تتراوح بين علوم الدين والأخلاق والفلسفة إلى التاريخ والأدب والوعظ الإرشادي. ويبلغ ذروته في تلاوة قصة استشهاد الحسين، حيث يتخلل السرد إنشاد قصائد المراثي.

ويترأس الداعي شخصياً التجمعات الدينية بانتظام، ويوم الصلاة، ويلقي الوعظ، ويدير عملية تنفيذ المجلس. وفي رمضان، يتولى إمامة البهرة في الصلاة، كما يعقد مجالس الوعظ سنوياً في محرم في مدن مختلفة حول العالم. ويجتمع ما بين 100,000 و200,000 من رجال البهرة ونسائهم وأطفالهم للاستماع إلى حديثه. ويجري في بعض الأحيان نقل وعظه إذاعياً أو بالفيديو عبر الإنترنت أو الأقمار الاصطناعية بصورة حية إلى تجمعات البهرة في العالم.

وتعتبر احتفالات ذكرى الولادة والوفاة لشخصيات بارزة في الهرمية الروحية للدعوة مناسبات للبركة يحتفل البهرة بها أو يحيونها بإقامة مجلس. ويطلقون على ذكرى الميلاد تسمية ميلاد أو ساليغراه، ويحتفلون بها بإقامة "خوشي ني مجلس" (أو مجلس الاحتفال). أما ذكرى الوفاة فتسمى أورز، أو، في حالة الشهداء، "شهادة"، ويجري إحياؤها بمجلس لتلاوة القرآن، حيث يقوم جميع الحاضرين بتلاوة سورٍ مختلفة من القرآن، في وقت واحد وبصوت خافت، عن روح الشخص المتوفى. ويعقب تلاوة القرآن القول "صدق الله" ثم دعاء بالعربية يبدأ بهذه الكلمات عن نفس المتوفى يقرأه الصدر. وبعد ذلك يحين وقت قراءة المراثي للمتوفى أولاً ثم للإمام الحسين.

أما زيارة أضرحة الأولياء فتسمى "زيارة" وهي عمل مشكور يلقى التقدير.[2] ويقوم زوار الضريح بتقبيل قبر الولي ويضعون عليه الورود أو أوراق الريحان ويتلون سورتي الفاتحة وياسين عن روح المتوفى. وفي ليلة ذكرى الوفاة (أورز) – الذي هو وقت

1 – كان المؤيد في الدين الشيرازي (ت. 470/1078) باب الأبواب (وهي أعلى رتبة في الهرمية الروحية تلي الإمام مباشرة) وداعياً للدعاة في عهد الإمام المستنصر. ويقع أعظم مؤلفاته، المجالس المؤيدية، في 8 أجزاء، 3 – 1 من تح. حاتم حميد الدين (أكسفورد، 1986؛ بومباي، 1987 و2005)؛ م. 1و3 تح.، مصطفى غالب (بيروت، 1974 و1984). وكانت المجالس في الأصل محاضرات تُلقى على الإسماعيليين في القاهرة أسبوعياً ثم تم جمعها فيما بعد في صورة كتاب.

2 – لمزيد من التفاصيل حول أضرحة البهرة ومزاراتهم مع لمحة عن الأولياء المدفونين فيها أنظر، تحفة لآلي أخبار الهداة، تح.، حذيفة محيي الدين (مومباي، 1993 /1414)؛ والموقع الإلكتروني: www.mazaraat.com.

يستبشرون فيه بالزيارة – ينثر الزوار عطراً لاصقاً من خلاصة خشب الصندل وماء الورد يسمونه صَندَل.

وانسجاماً مع التقليد الفاطمي، يتبع البهرة نسخة محددة فلكياً من التقويم الهجري الإسلامي؛ فتحدث أوقات تكون فيها أيام صومهم قبل أو بعد تلك التي للطوائف المسلمة الأخرى. فهم دائماً، على سبيل المثال، يصومون 30 يوماً كاملة من رمضان كل سنة، وليس بالأحرى أقل من ذلك تبعاً لرؤية القمر.[1] لكن ثمة العديد من المناسبات الدينية للبهرة المتطابقة مع تلك التي يطبقها أهل السنة والشيعة الاثنا عشرية. فمن المناسبات التي يشاركون فيها بقية الشيعة عيد الغدير الذي يصادف اليوم الذي نصَّ فيه النبي محمد علناً على علي خليفة له في موقع غدير خم؛ وهذه الاحتفالية هي تأكيد على العقيدة الأساسية للبهرة في الولاية.

الأدب

يعتقد الطيبيون أن مجموعة آثار مؤلفيهم العلمية كلها تحمل صفة القداسة إلى جانب القوة الموثوقة. ويزعمون مؤكدين أنها تستقي من القرآن مباشرة، الذي هو مصدر كل علم. وهم، في هذا الجانب، يحبطون بصورة دقيقة الكتابات التأملية التي تحتاج لإعمال الفكر أو النظر. فكل رأي ديني يجب أن يجد له سنداً، أي رواية من شخص في مركز السلطة الروحية يتمتع بحق ممارسة الاستنباط أو استخراج الأحكام والتفاسير. ولأنه يتلقى هداية الإمام الروحية أو تأييده المباشر، فهو مُعترف به بصورة آلية كأعلى سلطة روحية وعلمية في الجماعة. وبسبب هذه السلطة الأعلى، وفي ضوء حقيقة أن الشخص الأكثر علماً في الجماعة هو من يُعيَّن داعياً، فإن الأعمال الرئيسية في الأدب الطيبي قد كُتبت في معظمها من قبل الدعاة، وبدرجة أقل من قبل مأذونيهم ومكاسريهم والحدود الأخرى.

إن أكثرية البحث الطيبي مدوّن باللغة العربية، لغة القرآن المقدسة، حتى في الهند

1 – حول تحديد بداية شهر رمضان ونهايته عند السُّنة والإسماعيليين في مصر الفاطمية، أنظر مقالة دانيال دو سميت في أ. فيرمولين ودانيال دو سميت، مح.، مصر وسورية في الحقب الفاطمية والأيوبية والمملوكية (لوفين، 1995)، ص. 84 – 71.

في هذه الأيام. غير أن ثمة بعض المؤلفات التي صُنفت بلسان الدعوة، ككتب النصائح والمواعظ (نصيحة) (في الشعر والتاريخ والمواعظ الأخلاقية)، وكتاب التاريخ موسم بهار وترجمات بعض النصوص العربية الرئيسية.[1] ونجد استخدام الأوردية واضحاً في المراثي الخاصة بالإمام الحسين وفي بعض أشعار المدح. وكان للفارسية تأثيرها في الأدب الطيبي إلى حدٍ ما عبر دخول بعض العبارات في اللغة المحلية ودمجها فيها، وفي حالات نادرة، عبر نظم بعض قصائد المدح الفارسية.

وثمة مستويات متصاعدة في نصوص الأدب الطيبي تطابق مستويات التعليم المتصاعدة. المستوى الابتدائي هو مستوى الظاهر الذي يشمل الفقه والتاريخ والآداب الرفيعة والتوجيه في السلوك الصحيح ونصوص النصائح والتهذيب. يلي ذلك مستوى التأويل وهو التفسير الباطني العميق للقرآن والحديث النبوي والشريعة. ويجري تفسير القسم الأكبر من مواد كتب التأويل باعتبارها ترمز إلى مقامات الهرمية الروحانية أو مشابهة لها. أما المستوى الثالث والأعلى للعلم فهو مستوى الحقيقة (وهي حرفياً الواقعة أو الفعلية التي غالباً ما يُشار إليها بصيغة الجمع، حقائق). وتشير هذه العبارة إلى أعمال فلسفية توضح فلسفة الحياة القائمة على طبيعة وحدانية الله (توحيد) وأصل (مبدأ) الخلق والعودة إلى الحياة الخالدة (المعاد). ويطلق على المستويين الثاني والثالث، التأويل والحقيقة، مجتمعين عبارة الباطن (وتعني المستور أو الداخل).

إن جميع الكتابات الطيبية مبنية على أمهات النصوص التي أنتجتها الفترة الفاطمية (من القرن العاشر حتى الثاني عشر) في الحقول الباطنية للحقائق والتأويل، وفي الحقول الظاهرية للفقه والتاريخ والأدب وعلوم الدين، على أيدي علماء مشهورين كجعفر بن منصور اليمن والقاضي النعمان وحميد الدين الكرماني والمؤيد في الدين الشيرازي.[2]

1 – لمزيد من التفاصيل حول التأليف العربي في الهند أنظر، طاهرة قطب الدين، "العربية في الهند: مسح وتصنيف لاستخداماتها، بالمقارنة مع الفارسية"، في JAOS، 127، 3 (2007)، ص. 338 – 315.

2 – من كتب البيبليوغرافيا ذات الصلة: إسماعيل ك. بوناوالا، بيبليوغرافيا الأدب الإسماعيلي، ف. إيفانوف، الأدب الإسماعيلي (طهران، 1963)، وكان قد نُشر أولاً باسم المرشد إلى الأدب الإسماعيلي (لندن، 1933) وهو عمل رائد ارتكز على مخطوطة غير كاملة للمجدوع (ت. 1183 أو 1769 /1184 أو 1771)، فهرست الكتب والرسائل، والمشهور باسم فهرست المجدوع، تح. علي مُنزَوي (طهران، 1966) وهو عمل أقدم عهداً، لكنه مفيد لأنه يتضمن ملخصات للمحتويات التي لا نجدها في الكتب الفهرسية الأخرى.

وباستتار الإمام، انصبّ اهتمام علماء الدعوة اليمنية مُركّزين عموماً على حقل الحقائق.[1] وراح علماء الدعوة يدونون في رسائل مكتوبة عقائد جرى عرضها سابقاً بسرية كبيرة عبر وسائل شفوية حصراً. وعلى العموم، فقد خدم هذا الأسلوب في الكتابة الحاجات الآنية، أو الحاجات الوليدة الساعة، التي كانت تبرهن للجماعة، في ظل الغياب الجسماني للإمام، الضرورة الدينية والميتافيزيقية لوجوده. وبإنجاز هذه المهمة، شهد أدب الدعوة الطيبية تحولاً في توجهه باتجاه التاريخ وأدب الفرق؛ حيث إن عدداً كبيراً من الكتابات المُنتجة بعد انتقال مقر القيادة إلى الهند، عقب ذلك بأربعة قرون، كان دراسات تاريخية أو نقضاً للمجموعات المنشقة.[2] أما كتابات الحقائق خلال هذه الفترة فمعدومة. وثمة مكوّن هام ومتسق في الأدب الطيبي عبر مراحله المختلفة هو الشعر العربي. فتم نظم دواوين شعرية رئيسية تحاكي التقليد الشعري الديني للمؤيد،[3] وتستخدم قوالب دينية طيبية في مدح الإمام أو الداعي. وفيما يلي بعض أهم الدواوين في الدعوة الطيبية حتى القرن التاسع عشر: دواوين الدعاة الطيبيين علي بن محمد[4] وإدريس عماد الدين في اليمن، وديوان سيدي عبد القادر حكيم الدين في الهند (وكل هذه الدواوين لا تزال مخطوطة).

وشهد القرنان التاسع عشر والعشرون – الفترة التي تركّز عليها هذه الدراسة – نهضة حقيقية في الأدب الطيبي. وكان اثنان من عمالقة الأدب، وكلاهما تلقّب بسيف الدين،

1 – تم إنتاج كتابات هامة في أجناس أخرى، ولو أنها كانت أقل استنساخاً وانتشاراً، ومنها الكتابات التاريخية لعماد الدين إدريس، وكتابات في الأخلاق وسيرة حياة الإمام علي المقدسة لحاتم محيي الدين، ودواوين شعرية عدة وكتب تأويل ورسائل حول حدود الدعوة القائمين بالأمر ونقض للزيدية (وكلها مخطوطة عدا كتاب عماد الدين، عيون الأخبار).

2 – تتضمن الكتابات المنتجة في الهند في الفترة من منتصف القرن السادس عشر وحتى الثامن عشر، مسائل فقهية مثل كتابات أمينجي بن جلال، ورسائل في التأويل، وكتابات في التاريخ مثل ست رسائل لخوج بن ملك (أنظر تعريفاً به في الموسوعة الإيرانية قدمه عبد علي قطب الدين) والتذكرة لسيدي حسنجي بدشاه (النصف الثاني من القرن الحادي عشر/ السابع عشر) حول استشهاد سيدنا قطب الدين، وسير لشخصيات لامعة في الدعوة، ونقض المجموعات المنشقة (ولا سيما السليمانية والهجومية) للقمانجي بن حبيب الله إضافة إلى علماء آخرين وكتابات أخلاقية ومراسلات ودواوين شعرية (وكلها مخطوطة).

3 – أنظر كتابي المؤيد الشيرازي وشعر الدعوة الفاطمية: **حالة التزام في الأدب العربي الكلاسيكي** (ليدن، 2005).

4 – رباب حميد الدين، **قصيدة الدعوة الطيبية وديوان سيدنا علي بن محمد الوليد**.

قد تولّيا قيادة الدعوة الطيبية وشغلا منصبي الداعي الثالث والأربعين والداعي الحادي والخمسين. وقد قدّما مساهمات شخصية هامة إلى مكتبة الدعوة وعززا مناخاً من التعليم ازدهر فيه عدد كبير من المفكرين الذين أنتجوا قدراً هاماً من الكتابات العلمية الجوهرية. فكانت فترة عهد أول سيف الدين، واسمه عبدِ علي، فترة تجديد من نواح عدة. وبما أن الغالبية العظمى من نصوص الدعوة الرئيسية كانت بالعربية، فقد كانَ أحد الجوانب الهامة لعملية الإحياء هذه التأكيد على إجادة قواعد هذه اللغة وبلاغتها كشرط مسبق لتعلم الدعوة. وكان هو نفسه قد أنتج ديواناً شعرياً اعترف به علماء عصره كنموذج رائع من الأدب العربي.[1] واعترافاً منهم بعلمه ومعارفه الهائلة، فقد لقبوه بالمؤيد الصغير (مؤيدِ أصغر) والنعمان الثاني (نعمانِ ثاني). كما نظم هذا الداعي أشعاراً في النصح والإرشاد (نصيحة) بلسان الدعوة لولده الصغير ابن السنوات الست، الداعي السادس والأربعين فيما بعد، محمد بدر الدين، ومطلعها يبتدئ بوصية رقيقة "غلّف درر العلم بقلبك" (علم نا موتي جارو).

يُضاف إلى ذلك أن سيف الدين وجّه لكتابة رسائل نثرية قصيرة، فتصدى لذلك عدد من العلماء المتنوعين الذين كتبوا رسائلهم باسم الداعي.[2] وكانت رسائل الداعي تُصنفُ في الأصل إما كرسائل سنوية تقدم أخبار نشاطات الدعوة إلى الجماعة في اليمن وتعظهم بعبادة الله، فيكون تصنيفها بهذا الشكل في شهر رمضان أو رجب، أو رسائل رثاء تتضمّن خبر وفاة (نعي) الداعي السابق. وكانت الرسائل الأولى موجزة عادة (وهذه خاصية الرسائل الرسمية) بينما أصبحت الرسائل اللاحقة أطول وتضمنت مواد أكاديمية (وهذه من خصائص الرسائل البحثية). وقد تمتّعت هذه

1 – أنظر عبد علي قطب الدين، معنى الحب في شعر سيدنا عبد علي سيف الدين (رسالة ماجستير، جامعة لندن، كلية الدراسات الشرقية والأفريقية، 1995).

2 – من بين الرسائل القصيرة المنشورة باسم سيدنا سيف الدين، الرسائل الموجزة التالية: (4 (1 رسائل صُنفت في رمضان وعُرفت باسم رسائل رمضانية، (2) رسالتان في النعي، إحداهما كتبها في نعي شقيقه وسلفه في المنصب، سيدنا يوسف نجم الدين، والأخرى في شقيق آخر والمكاسر سيدي عبد القادر حكيم الدين، (3) رسالتان في المسائل الإدارية إحداهما بعنوان رسالة في تقليد العمال وهي حول أسلوب الممارسة والعمل في الأمور الإدارية من قبل العمال المحليين، والثانية الرسالة السيفية في ترتيب الحدود حول التغييرات في تراتبية الحدود. وتضم أعمال نثرية أخرى 3 سجلات، (اثنان منها موجهان إلى ممثله في اليمن) وتلخيص لسيرة سيدي لقمانجي صاحب وكتاب في المسائل الفقهية بعنوان المسائل السيفية، وكلها مخطوطة.

الرسائل البحثية بالخصائص النظامية للرسائل الرسمية.

وقام العديد من علماء عهد سيدنا عبدِ علي سيف الدين بكتابة أعمال احتوت على حقول الحقائق والتاريخ والفقه والإدارة والشعر. والأهم من ذلك هو وجود عبدِ علي آخر بلقب عماد الدين (واشتهر بلقب عماد الدين صاحب)، الذي ارتفع إلى الشهرة في عهد هذا الداعي وعاش حتى عهد الداعي السابع والأربعين. تحدّر عماد الدين صاحب من أسرة عادية من البهرة، لكنه ارتفع إلى ذرى هائلة في الدعوة بفضل جهوده العلمية الرائعة. وكان قد درس على يدي الداعي عبدِ علي سيف الدين وحقق إتقاناً لعلوم الدعوة، بحيث كلّفه الداعي بتدريب ثلاثة أبناء من نسل الأسرة الحاكمة أصبحوا جميعاً هم أنفسهم دعاة فيما بعد.[1] والثاني من هؤلاء – الداعي السابع والأربعون نجم الدين – أنعم عليه برتبة المكاسر وعيَّنه ولياً لعهده. غير أن عماد الدين صاحب توفي سنة 1271/1854 قبل أن يتمكن من تولي إدارة الدعوة. وخلَّفَ علامة على البنية الأدبية للدعوة لا تمحى، حيث صنَّف نصوصاً في حقائق الدعوة من أعلى المستويات بعنوان لبّ اللباب، ونظم عدداً كبيراً من الأشعار الغنائية بالعربية وبلسان الدعوة والأوردية، معظمها كان في مدح سيدنا عبدِ علي سيف الدين، إلى جانب بعض القصائد الوعظية من صنف "النصيحة". وجرى جمع هذه الأشعار في ديوان أصبح ذا شعبية واسعة. وثمة كتاب مشهور آخر من فترة عبدِ علي سيف الدين بعنوان **منتزع الأخبار في أخبار الدعاة الأخيار**، وهو مصنف من مجلدين يتناول تاريخ الدعوة الطيبية منذ استتار الإمام سنة 524/1130 وحتى زمن المؤلف سنة 1240/1824، ومؤلفه هو الشيخ قطب الدين بن سليمانجي بُرهانبوري (ت. 1241/1826).[2] إلا أن عالماً آخر بعد، واسمه

---

1 – هؤلاء الطلبة كانوا ابن سيدنا سيف الدين محمد بدر الدين (الداعي السادس والأربعون) وخليفة بدر الدين عبد القادر نجم الدين (الداعي السابع والأربعون)، وشقيق الأخير وخليفته عبد الحسين حسام الدين (الداعي الثامن والأربعون).

2 – تحقيق جزئي يشمل الدعاة من 1 إلى 27 من قبل سامر طرابلسي (بيروت، 1999)؛ والنص الكامل مخطوط. وكان الشيخ قطب الدين التاسع في ترتيب حدود سيدنا سيف الدين، وهو مدفون في بونا في مقبرة سميت باسمه. والتاريخ الذي يشمل الدعاة حتى الداعي التاسع عشر إدريس عماد الدين مقتبس بصورة كاملة من كتاب الأخير، نزهة الأفكار (مخطوط)؛ أما بقية الكتاب فمأخوذ من مصادر عدة لم تذكر.

سيفي صاحب (ت. 1820/1236)، كتب شرحاً مفصلاً للفصل الخاص بالنكاح في كتاب دعائم الإسلام أطلق عليه **كتاب النجاح في أحكام النكاح**، إلى جانب أربعة أعمال فقهية أخرى (وكلها لا تزال مخطوطة). أما الشاعر الأغزر إنتاجاً في مجال الشعر بلسان الدعوة الطيبية، سيدي صادق علي صاحب (ت. 1818/1233)، فقد صنَّف عدداً كبيراً من الأشعار في أبواب التاريخ وعلوم الدين والأخلاق (نصيحة) إبان عهد سيدنا سيف الدين لا تزال تُقرأ في مجالس الدعوة حتى يومنا هذا.[1]

واستمرت النهضة الأدبية التي أشعل شرارتها سيدنا عبدِ علي سيف الدين بعد وفاته. ففي عهد خلفه، محمد عز الدين، بدأ مؤلف مجهول أول عمل مُكرَّس لتأويل القرآن يُكتب منذ أزمنة الفاطميين، واتبع فيه شرح الآيات آية آية بالاعتماد على كتب التأويل الفاطمية، وتألف من جزءين بعنوان **تفسير عزّي**. لكن من سوء التقادير أن المؤلف، كما يبدو، لم يُكمل العمل، حيث ترك فجوات هنا وهناك في النص ووصل إلى قسم فقط من السورة الثانية، البقرة. وكتب علماء آخرون في الدعوة نصوصاً تتعلق بالتاريخ والفقه والتفسير الباطني للقرآن. كما صنفوا كتابات في نقض عقائد المجموعات المنشقة بمن فيهم السليمانيون والمهديباغواليون.

وبعد مرور عقدين من الزمن وعهدي داعيتين، بدأت بوادر فترة بارزة أخرى في الإنتاج الأدبي تزامنت مع عهد الداعي السابع والأربعين، عبد القادر نجم الدين. فكان هو نفسه قد نظم الكثير من الأشعار بالعربية بأسلوب أدبي راقٍ جرى جمعها في ديوانه وتضمّنت شعراً بالعربية بوزن هندي (مُفتتحاً ببيت يقول: هلْ مظهرُ ذي العرشِ سوى صنوِ الرسولِ – في كل ظهورِ). ومن الخصائص المميزة لفترة عهده تأكيد استخدام لسان الدعوة، الذي ظهر في مؤلفات وترجمات أصلية. فتُرجِمَ كتاب القاضي النعمان، **كتاب الطهارة**، من العربية إلى لسان الدعوة.[2] وكان أكثر الكتب التاريخية قيمة في تناوله للفترة الأخيرة من الدعوة الطيبية، **موسم بَهار** لمحمد علي رامبوري بن ملاّ جيوابهاي

1 – كان الشيخ صادق علي بن ملاّ سلطان علي سورتي الثاني عشر في ترتيب حدود سيدنا سيف الدين، وهو مدفون في مقبرة سميت باسمه في سورات. وطبعت كتبه في النصائح (نصيحة) طبعة حجرية بعنوان زهر روض النصائح (مومباي، 1979 /1399). من أجل تحليل بحسب المواضيع أنظر بالفانت جاني، "العنصر التعبدي في كتابات نصائح البهرة في غجرات"، في آ. و. إنتويستل و ف. ماليسون، مح.، **دراسات في الأدب التعبدي لجنوب آسيا** (باريس ونيو دلهي، 1991 – 1988)، ص. 238 – 224.

2 – الترجمة بعنوان مفتاح الطهارة، والمترجم مغفل (طبعة حجرية، مدراس، 1873/1290).

(ت. 1315 أو 1316/ 1899–1897)، قد كُتِب بلغة لسان الدعوة. وتألف هذا العمل التاريخي من ثلاثة مجلدات تناول تاريخ الدعوة في الهند منذ بدايتها وحتى زمن نشر الكتاب.[1] ولأنه كُتِبَ بلسان الدعوة، فقد جعل تاريخ البهرة في تناول مباشر – ولأول مرة – لكامل جماعة البهرة، وليس بالأحرى للعلماء فقط من بينهم. كما وفَّرَ أول سجل تاريخي منتظم للفترة بين عهدي سيدنا سيف الدين وسيدنا نجم الدين، من تاريخ نشر المنتزع سنة 1240/1824 وحتى طباعة كتاب موسم سنة 1299/1882.

وبعد فترة لاحقة قصيرة، أي في عهدي الداعيين التاسع والأربعين والخمسين، اشتهر عالم مهم آخر. هذا العالم هو ثالث عبدِ علي، سيدي عبدِ علي محيي الدين (ت. 1326/1908)، ابن سيدنا حسام الدين، الذي نظم شعراً في مدح الأئمة والدعاة وبعض المراثي المؤثرة في رثاء الإمام الحسين. وهو يُذكر لعلمه وحكمته ولكونه معلماً ومؤدباً للداعي الذي كان سيصبح أغزر علماء الدعوة الطيبية وكتّابها إنتاجاً، سيدنا طاهر سيف الدين.

أصبح سيدنا طاهر سيف الدين داعياً في العام 1333/1915 عندما كان في السابعة والعشرين من عمره. وبعد ذلك بعامين صنَّف رسالته الأولى بعنوان ضوء نور الحق المبين. وكانت نقطة تركيز هذه الرسالة هي إثبات صحة ولاية الداعي السابع والأربعين ورئاسته للدعوة – بعد أن قامت مجموعة من المنشقين بإثارة الشكوك حولها – وبالتالي صحة ولاية جميع الدعاة الذين أعقبوه. ولعبت هذه الرسالة دوراً كبيراً في إعادة الاعتبار والمكانة ذات السمعة الحسنة لمنصب الداعي. وأرست بصورة متزامنة القاعدة العقائدية لرسم خط واضح لما كان في السابق خطاً غائماً بين الفريقين المتعارضين، بين المؤمنين بصحة التولية لمنصب الداعي والمشككين في هذا الأمر، ووصف الدعم الأيديولوجي لسياسة طاهر سيف الدين المتبعة مع المنشقين. أما أولئك الذين لم يؤمنوا أو شككوا فكان بإمكانهم اختيار إما العودة إلى الاعتقاد بالسلطة الروحية للداعي أو يخرجوا من تحت جناح الداعي؛ إذ لم يكن ممكناً السماح لهم بالبقاء ضمن الدعوة وهم يعتقدون أن الداعي لم يكن شرعياً.

وفي العام 1337/1919، كتب طاهر سيف الدين رسالة ثانية، وتابع طوال بقية فترة

1 – مجلد 3 هو الذي انتهى أولاً وطُبع حجرياً في 1299/1882، م. 1 و2 ظهرا العام 1301/1884.

ولايته في الدعوة البالغة سبعة وأربعين عاماً، أي حتى وفاته سنة 1385/1965، كتابة رسالة تقريباً كل عام. وقد نُشرت له أربع وأربعون رسالة، وكلها كُتبت في رمضان - وذلك سيراً على نهج الدعاة الأوائل- ووصِفت باسم رسائل رمضانية.[1] إن حوالي ثلث مواد هذه الرسائل - وتأخذ في الغالب صورة التحميد - هو من القلم السيال لطاهر سيف الدين نفسه، بينما تتألف البقية من مختارات منتقاة من عدد هائل من أعمال الدعوة ومن مقدمات تمهيدية كتبها الداعي. أما محتوياتها فتتضمّن التاريخ والفلسفة والفقه والأخلاق والأدب وتلميحات إلى الحقائق. ومع أن هذه الرسائل تبسط مواضيع متجانسة، إلا أنه كان لكل رسالة عادة موضوع أساسي واحد تجري الإشارة إليه في عنوانها. فالرسالة الثانية، على سبيل المثال، وهي بعنوان ثمرات علوم الهدى (1337)، تعالج موضوع العلم. بينما تذهب الرسالة الثامنة عشرة، مسرات الفتح المبين (1353) إلى تأريخ انتصارات الدعوة. وقام هذا الداعي بتصنيف مختصر للعمل الحقائقي لب اللباب، ووضع له مقدمة مطوّلة وسماه **ثمرات اللب اللطيفة**.

وإلى جانب مهارته بالكتابات النثرية، فقد اشتهر طاهر سيف الدين كشاعر مميز. فنظم عدداً كبيراً من الأشعار العربية (أكثر من 10,000 بيت من الشعر) كان معظمها في مدح الأئمة والدعاة وجُمعت في ديوان من مجلدين.[2] وهذه الأشعار هي عبارة عن بحث شامل في معتقدات (تصورات) الطيبيين جرى التعبير عنها بأبيات شعرية عربية جميلة. ومن بين هذه الأشعار مرثية مؤثرة نظمها في الإمام الحسين وصار الطيبيون يتلونها بانتظام، ومطلعها يا سيد الشهداءِ، وقصيدة في الفلسفة الطيبية تناولت العقل (العقل في الإنسان أعلى الجواهر). كما نظم الشعر بلسان الدعوة حيث له قصيدتان في الوعظ (النصيحة) وقصيدتان في الرثاء (مرثيتان). يضاف إلى ذلك أن مواعظ عدة له أصبحت مدونة كتابة وعلى أشرطة تسجيل، وينطبق ذلك على عدد كبير من خطاباته باللغتين الأوردية والعربية.[3] واعترافاً بتبحُّرِ سيدنا طاهر سيف الدين الشامل، فقد منحته

1 - مجلد كشاف عام مع جداول محتويات للأجزاء 30 - 1 جرى نشره بعنوان مفتاح خزائن العلوم، تح.، عمران بن الشيخ حسن بهاي (سورات، 1365/1946). آخر خمس رسائل لم تنشر بعد.

2 - جواهر البلاغة اللدُنّية ([دبي]، 1414/1993).

3 - تم جمع57 خطاباً بالأوردية لسيدنا طاهر سيف الدين في كلم الفصاحة والبلاغة، تح. الشيخ إبراهيم اليمني([بومباي]، 1380/1960، و9 خطابات بالعربية في كنوز الفصاحة والبلاغة، تح. الشيخ إبراهيم اليمني ([بومباي]، 1953 /1372).

جامعة أليجار الإسلامية درجة الدكتوراه الفخرية، ثم قامت لجنة الترشيح فيها بتعيينه بالإجماع رئيساً للجامعة لثلاث دورات متتالية حتى وفاته سنة 1965. لقد تحوّلت مؤلفات طاهر سيف الدين إلى مستودعات شاملة لعلوم الدعوة.

وكان سيدنا طاهر سيف الدين قد قام شخصياً بتدريب ولده وخليفته، الداعي الحاضر سيدنا محمد برهان الدين (ولد 1915/1333). وبعد سنة من تولّيه منصب الداعي، صنّف سيدنا برهان الدين رسالة بآثار والده بعنوان استفتاح زُبَد المعارف (1966/1385). وكان قد واصل، منذ وقت مبكر من شبابه، تنفيذ عروض وعظية لمرات عدة في السنة إضافة إلى نظم المدائح في تقريظ الداعي الحادي والخمسين والأئمة وقد جُمعت في ديوان مؤخراً.[1] واعترافاً منها بتبحُّر برهان الدين في العلم، قامت جامعة الأزهر في القاهرة بمنحه درجة الدكتوراه الفخرية في العام 1966.

وشهدت المئتان الأخيرتان من السنوات طباعة ونشر كتابات عدة متفرقة للبهرة، ومنها كتيبات عديدة للصلوات والأدعية.[2] وسُميت هذه الكتيبات بـ"هفتي"، المشتقة ربما من الكلمة الغجراتية "هفتا" (أسبوع) والكلمة الفارسية "هفت" (سبعة)، بسبب احتوائها أدعية كانت تقام بصورة أسبوعية، كما جرى نشر بعض الكتب التاريخية الشعبية إضافة إلى كتب مدرسية في التربية.

تضمّ مكتبات البهرة في مومباي وسورات أضخم مجموعات المخطوطات الطيبية والفاطمية في العالم (حوالي 524 عنواناً و10,000 مخطوط في مومباي، وآلاف عدة أخرى في سورات). وتقع مكتبة مومباي تحت السيطرة المباشرة للداعي وتُعتبر أرشيفاً

1 – سيدنا محمد برهان الدين، أبهى زهور رياض العلم، تح. حُذيفة محيي الدين (مومباي، 1997/1418 و 2000/1421).

2 – أهم هذه الكتيبات الهفتية هي: (1) صحيفة الصلاة (وهي شاملة وتحتوي جميع طقوس الصلاة والأدعية للسُّنّة وبعض المعلومات الأخرى الضرورية المتصلة بالصلاة والمرتبطة بحياة كل واحد من البهرة كطقسي الولادة والموت)، (2) بيهوري ني هفتي (وهي أدعية رمضانية خاصة بشهر رمضان وليلة القدر وتحمل عنوان خزائن بركة الدعاء)، (3) روز بَرواني هفتي (وتعرف عموماً بهفتي دعا فقط وتطبق في صلاة الصباح اليومية، وهي مطبوعة بعنوان غمم الرحمة)، (4) شهرُ الله ني هفتي (وهي أدعية خاصة لما بعد صلاة الفجر والظهر خلال رمضان، ومطبوعة بعنوان صحيفة أدعية رمضانية)، (5) مناسك الحج، (6) البركات والقُرُبات (وهو كتيب للزيارة وآيات قرآنية وتسليم وأدعية وأبيات شعرية تقرأ أثناء زيارة الأضرحة والمقامات للإمام الحسين ولشخصيات الدعوة اللامعين)، (7) أزهار كنز المغاني (وهو أشعار تقرأ في مناسبات مختلفة طوال السنة كالأور والميلاد).

شخصياً له؛ فهي ليست مفتوحة للجمهور. وهي تحتوي على نفائس مخطوطات الأدب الإسماعيلي الطيبي، ومن ذلك مخطوطات عمرها أكثر من 600 سنة. وثمة عدد قليل من المخطوطات الموقعة من مؤلفيها محفوظة في هذه المكتبة. وترتبط مكتبة سورات بالمعهد العالي للتعليم عند البهرة، الجامعة السيفية (التي ستُناقش في القسم التالي) وجرى تحديثها في العقد الأخير، حيث أصبح لها قاعدة بيانات في موقع على شبكة الإنترنت. وتوجد أيضاً دائرة مختصة بالمحافظة على المخطوطات وترميمها، إضافة إلى أن نفائس كتب عدة موجودة في المكتبتين أصبحت محفوظة رقمياً.

تتركز ثقافة البهرة الأدبية على المخطوطات. فالطلبة يقرؤون ويدرسون بصورة أساسية من المخطوطات التي يواصلون نسخها يدوياً بانتظام، وليس بالأحرى من الكتب المطبوعة. فكل طالب في الجامعة مكلف، على سبيل المثال، بنسخ مخطوطة وتقديمها إلى مكتبة الجامعة قبل التخرج. وثمة مجموعات خاصة من المخطوطات موجودة أيضاً في جماعة البهرة. فأفراد أسرة الداعي وعلماء آخرون يملكون عدداً لا بأس به من المخطوطات، ولو كانت من عمر زمني لا يتجاوز عادة المئتي عام. ويُقال إن أفراداً ينتمون إلى الجماعة الطيبية في اليمن يملكون مخابئ سرية للمخطوطات القديمة تتضمن حتى بعض العناوين التي كانت تُعتبر مفقودة، لكنها لا تزال سرية لم يُكشَف عنها بعد.

التعليم

التعلم الديني (العلم) والممارسة الدينية (العمل) هما المعيار الأساسي للتقدم في الدعوة الطيبية. ولكون الأمر كذلك، فإن التعليم الديني هو أشدّ ما يكون في بيت الداعي، حيث كان التعليم العلماني يُعتبر قيّماً لكنه ثانوي. وكثيراً ما كان الداعي نفسه هو معلم أبنائه وأقاربه الآخرين. كما كان ينقل العلم إلى الجماعة عموماً عبر الوعظ والبيان والعروض الدورية الأقل رسمية المسماة بالسَبَق. ويُعتقد أن جميع علوم الدعوة، خاصة تلك التي من صنف الحقائق، إنما تنتقل "من فم إلى أذن"(أي شفاهة) – فالنص ليس سوى مدوَّنة بينما العلم الفعلي محفور في قلب الطّالب على يدي معلم. إن دراسة جميع

نصوص الدعوة تستلزم الحصول على موافقة الداعي، ولا سيما النصوص الباطنية، وضمن الباطنية، نصوص الحقائق على نحو خاص.

والتعليم الديني متوفر لعامة البهرة بأشكال عدة. أحدها الجامعة السيفية التي تعتبر أكاديمية هامة للدراسات الدينية للبهرة. وكان الداعي الرابع والثلاثون، إسماعيل بدر الدين، قد أسسها في القرن السابع عشر كمؤسسة تقدم السكن والمأوى بلا مقابل للطلبة الوافدين للدراسة مع الداعي في جامْنَغَر. وبقيت كنوع من المدارس المتنقلة، تتنقل مع الداعي حتى قيام الداعي الثالث والأربعين سيدنا عبدِ علي سيف الدين بتوسيعها وفقاً لمخطط رسمي في سورات في أوائل القرن التاسع عشر. وفي مطلع القرن العشرين، قام الداعي الحادي والخمسون، سيدنا طاهر سيف الدين، بزيادة تطويرها وفقاً لنماذج المعاهد التعليمية الحديثة. وأضاف الداعي الحاضر فرعاً لها في كراتشي، في الباكستان، العام 1983. وفي العام 1998 أسس تحت إشراف ورعاية جامعة سورات معهداً جديداً سُمي بمعهد الزهراء لتحفيظ القرآن ودراسته. وتموّل الدعوة الجامعة فتقدم أقساطاً تعليمية مجانية للطلبة إلى جانب السكن الجامعي. وقد تطور عدد المتقدمين وازداد بصورة منتظمة على مدى السنين، ويجري حالياً تلقي طلبات أكثر مما تستوعب الجامعة. ففي سنة 2006 ضمت جامعة سورات 149 أستاذاً جامعياً و717 طالباً (منهم 440 من الذكور و277 من الإناث). أما جامعة كراتشي فتضمّ 60 أستاذاً و452 طالباً (231 ذكوراً و221 إناثاً).

وثمة مدارس دينية، تسمى مدرسة، للأطفال البهرة في معظم المدن التي تضم سكاناً من البهرة. ومن أجل إتاحة الفرصة للأطفال لحضور المدارس العلمانية في أيام الأسبوع، فإن المدارس الدينية تقيم دروسها إما مساءً أو في عطل نهاية الأسبوع. أما خارج الهند وباكستان، فإن المدرسة في دبي هي من أفضل المدارس التي يؤمها التلاميذ، حيث تخصص ساعتان من الحصص يومياً لتدريس الدين بعد الظهر ولمدة خمسة أيام في الأسبوع. وتقدم حصص دينية في المدارس العلمانية التي يديرها البهرة. وثمة عدد كبير من المعلمين الدينيين المحترفين ممن تدربوا في الجامعة. كما يوجد آخرون من الطوعيين الذين تدرب بعضهم في معهد الزينبية في سيدبور. وهذا المعهد قيد العمل منذ 1979، ودرَّب حتى العام 2006 حوالي 760 متدرباً (منهم 599 ذكوراً و161 إناثاً).

كما يحضر بالغون عديدون الدروس الدينية (السبق). ويقوم بتعليم هؤلاء العامل المحلي أو مدير المدرسة (المعلم)، وتُقام دروس هؤلاء على نظام أسبوعي عادة. ويقوم أفراد من أسرة الداعي، التي يُطلق عليها لقب قصرِ علي، بالتعليم في حصص عدة في مومباي. وتنفذ الجامعة السيفية امتحانات سنوية اختيارية لأولئك الذين يحضرون دروس السبق الدينية. أما النصوص الأولى التي تُدرَّس في هذه الصفوف فتكون من فئة الظاهر، وتضم في أغلب الأحيان أعمالاً في الفقه، ولاسيما كتاب دعائم الإسلام، إلى جانب رسالة لسيدنا طاهر سيف الدين. وبعد بضع سنوات من التدريب، يجري تعليم نصوص من الباطن ليتم بعدها بسنوات عدة أخرى، ولعدد محدود جداً مُنتقى بعناية، منح الإذن بدراسة كتب الحقيقة.

والهيئة الإدارية في الدعوة المسؤولة عن المدارس وجميع مؤسسات التعليم الديني فهي دائرة التربية والتعليم (المعروفة شعبياً باسم التعليم). إنها تشرف على مناهج التعليم الديني في مدارس البهرة على المستوى العالمي وتقوم بطباعة وتوزيع الكتيبات للمرحلة الابتدائية وأدعية الصلاة. وطبقاً لدراسات حديثة العهد، فقد حقق البهرة مستويات تعليمية أعلى بدرجة هامة من المعيار الهندي، لأن قيادة الدعوة تشجع النساء والرجال على تحصيل كل من التعليم الديني والعلماني.[1] وبالإضافة إلى مؤسسات التعليم الديني، فإن الدعوة تملك وتدير مؤسسات تعليمية علمانية عدة. وتتواجد مدارس البهرة وكلياتهم اليوم في معظم المدن التي يسكنها البهرة، وهي أكثر ما تكون في الهند؛ ففي مومباي الكبرى نفسها ثمة 30 مدرسة علمانية عائدة للبهرة. ويملك البهرة 470 مدرسة حول العالم. وهذه المدارس مفتوحة أمام البهرة وغير البهرة، لكنها تطلب من أطفال البهرة الالتحاق بصفوف التعليم الديني إلى جانب المنهاج العلماني النظامي.

الممارسة الاجتماعية والإدارة

على الرغم من تأثرها بصورة محدودة بقواعد السلوك الاجتماعي للعرب والفرس، إلا أن الممارسة الاجتماعية للبهرة هي في معظم الأحوال مزيج من مبدأ "الاقتداء" أو

1 – بلانك، الملاّفي قمة الهرم، ص. 228 – 207، التي توفر بعض الإحصاءات أيضاً.

التقليد الإسلامي والثقافة المغولية - الراجبوتية الهندية. وخير مثال على هذا الدمج هو لغة البهرة المذكورة سابقاً والمسماة بلسان الدعوة أو "دعوة ني زَبَان" (وتعني حرفياً لغة الدعوة). وأساس هذه اللغة هو لغة هندو - آرية غجراتية مشتقة من السنسكريتية، المستخدمة غالباً في مقاطعة غجرات الهندية. ويبدو أن قواعد لسان الدعوة وتركيبة الجمل فيها قد حافظت على مطابقتها مع تلك التي للغجراتية دون أي تغيير ملحوظ. (وما يوازي نشأة لسان الدعوة وتشابهه بصورة وثيقة نشأة الأوردية، اللغة القومية لباكستان حالياً، والتي هي مزيج من الهندوستانية القائمة على السنسكريتية والعربية والفارسية).

أما مفردات لسان الدعوة والخط المستخدم في الكتابة فقد أخذا طابعاً إسلامياً بصورة مضطردة. وأخذت المفردات العربية والفارسية تحل تدريجياً محل المفردات الغجراتية ذات القاعدة المعجمية السنسكريتية؛ وهذا صحيح على نحوٍ خاص مع المفردات المتصلة بالمسائل الدينية، كاستعمال الكلمة العربية دين بدلاً من ذَرَم الغجراتية، واستخدام الكلمة الفارسية روزا (صوم) بدلاً من الغجراتية فَرْات. وتزوّدنا كتب مواعظ (نصيحة) البهرة بعرض واضح لهذا الاستيعاب التدريجي: فكتب المواعظ التي صنفها سيدي لقمانجي بن شيخ داوُد في القرن الثاني عشر/الثامن عشر تتضمّن متناً معجمياً فارسياً - عربياً أقلّ كثيراً من المتن الغجراتي المشتق من السنسكريتية الذي نجده في كتب المواعظ لسيدي صادق علي صاحب من القرن التاسع عشر؛ والأخيرة تقل بدورها في صبغتها العربية عما هو في كتب مواعظ سيدنا طاهر سيف الدين من القرن العشرين. والخط المستعمل حالياً في لسان الدعوة هو الخط النسخي العربي - الفارسي بدلاً من خط ديفانَغاري الغجراتي. لكن بعض مطبوعات البهرة لا تزال تستخدم حتى اليوم خط ديفانَغاري (ومثال ذلك مجلة نسيم السهر)، وأن أعداداً هامة من البهرة العاديين يستخدمون هذا الخط بدلاً من الخط العربي. والتحول في استخدام الخطوط كان تدريجياً أيضاً ولا يزال مستمراً.

أما الزي الذي يستخدمه البهرة في اللباس فهو مزيج بصورة مشابهة من نموذجين إسلامي وهندي. فالنساء يرتدين الحجاب المقرر إسلامياً (ويسمونه رداء) خارج المنزل، ويتألف من تنورة بالطول الكامل (لينغا أو غاغرا) ولباس مثلث الشكل (بار أو باردي)

يغطي الرأس والصدر نزولاً حتى الأرداف؛ وللبار حاشية جيب تستخدم أحياناً كغطاء للوجه. وتطور الرداء إلى شكله الحالي خلال السنوات الثلاثين الماضية أو نحوها؛ إذ كانت نساء البهرة، قبل ذلك، يرتدين نماذج مختلفة من الحجاب. وأما الرجال من البهرة فيرتدون ثياباً بسيطة بيضاء بطول يصل إلى ما دون الركبة وفوق القدم (كورتا – سايا)، مع سراويل قطنية فضفاضة (وتسمى إزار أيضاً)، وقبعة بيضاء مصنوعة من خيوط محبوكة بالإبرة المعقوفة (يسمونها توبي)، والتي تزين ببعض الخيوط المذهبة والسوداء. أما لباس العمل فهو في الغالب يمثل الزي الغربي من البنطال والقميص، ويضيف عدد كبير منهم غطاء الرأس، توبي، إليه بصورة اختيارية. وفي المناسبات الاحتفالية، يرتدي رجال الدين زياً أكثر تعقيداً مكوناً من ثوب بالطول الكامل من الموسلين الأبيض له خصر مجموع (جامه) وطبقات مطوية من الموسلين الأبيض مُرتبة فوق الأكتاف(دوباتا)، مع عمامة بيضاء (باغري). إن الكثير من هذه الألبسة – الجامه على سبيل المثال – تشبه تلك التي كانوا يرتدونها سابقاً في البلاط المغولي. بينما يجري ارتداء غيرها اليوم، كالكورتا، عموماً من قبل عدد كبير من الهنود، لكن بنماذج ذات أطوال أقصر.

إن ارتداء لباس الجماعة التقليدي (ويسمونه قومِ لباس أو لباسِ أنوار) هو شيء مقرر بحسب العرف في التجمّعات الدينية والاجتماعية للبهرة، وثمة تشجيع لارتدائه في جميع الأوقات. ولهذا التأكيد طبيعة مزدوجة: الالتزام بالشريعة الإسلامية والمحافظة على الهوية الثقافية للبهرة. وطبقاً للطبيعة القانونية أو الثقافية للأمر، فإن هناك تدرجاً في نظام اللباس المطلوب. فالحجاب، كما أسلفنا، مطلوب للنساء لأنه يعتبر من فرائض الشريعة الإسلامية. بينما ارتداء رجال البهرة للقبعة، من جهة أخرى، أمر يلقى تشجيعاً وليس فرضاً، لأنه نص اشتراطي ديني – ثقافي وليس فرضاً شرعياً.

ولتجمعات البهرة الاجتماعية مكوّن هام هو وجبة طعام مستوحاة من الوعد الإلهي بمكافأة أولئك الذين يُطعِمون الجائع. وفي معظم الأوقات يكون عدد المدعوين كبيراً، فـ 500 ضيف يُعتبرون عدداً طبيعياً في وليمة بمناسبة الزفاف. أما في حالة تجمعات دينية ضخمة، فإن جميع الحضور مدعوون إلى وليمة يسمونها نياز (وهي كلمة فارسية تعني "تضرع أو ابتهال")، ويقدمها أفراد أو تنظيمات. ومنذ 1423/2002 وسيدنا برهان الدين يستضيف جميع أولئك الذين يحضرون مواعظه إلى وليمة نياز تقام حول العالم في اليوم

نفسه، أي لما يقرب افتراضياً من مليون شخص يُشكلون العدد الإجمالي لجماعة البهرة. ومن الأمور الشائعة أيضاً إقامة وجبات إفطار جماعاتية ضخمة في شهر رمضان. وثمة ولائم خاصة بمناسبات احتفالية محددة تأخذ، كولائم النياز، تسميات محددة أيضاً. فالوليمة التي يُدعى إليها جميع السكان البهرة الذين يعيشون في مدينة معينة يسمونها "جماعة". والوليمة التي يُدعى إليها الداعي أو شخصية رفيعة في مراتب الدعوة تسمى "ضيافة".

وتتولى إدارة مركزية يرأسها الداعي الإشراف على إدارة جميع شؤون البهرة. فالموظفون مسؤولون بكاملهم أمام الداعي الذي يرسم لهم المعايير العريضة لأدائهم ويفتش في بعض الأمور المحددة من وقت لآخر. والمكاتب المركزية لجميع الدوائر الإدارية موجودة في مجمع بدري محل، الذي يضم أيضاً مكاتب كبار رجال الإدارة، ومنهم أخوة الداعي وأبناؤه. وتعتبر الوزارة السيفية واحدة من الدوائر الهامة، فهي تعين وتشرف على الممثلين المحليين في المدن والبلدات والقرى (المعروفون باسم عمال، ومفردهم عامل). وبلغ عدد العمال 340 عاملاً على مستوى العالم في العام 2006. وكل عامل هو رئيس لمجلس البهرة المكوّن من أفراد من الجماعة المحلية في مدينته (ويسمى لجنة الجماعة). ومعظم العمال هم خريجو الجامعة السيفية، ويجمعون ما بين العلم الديني والمهارات الإدارية. ويتبع العامل رجل محلي – يسمى ولي ملاً – يجري تعيينه من أجل إمامة الصلاة في غياب العامل. يضاف إلى ذلك أن كل لجنة من لجان الجماعة مقسمة إلى قطاعات يسمونها مُحَلّه تُدار محلياً من قبل هيئة حاكمة (تسمى لجنة التنظيم). ويجري جمع لجان الجماعة في المقاطعة الواحدة، ولأسباب إدارية، في مجموعة واحدة تسمى "جمعية". أما في المدن التي يكون فيها عدد البهرة قليلاً، فلا يعين لها عامل عموماً، ويُكتفى بتعيين ولي ملاً لإمامة الصلاة.

ثمة عدد وافر من المنظمات الاجتماعية لدى البهرة تقوم بنطاق واسع من النشاطات بما فيها صيانة المساجد ومواقع الجماعة، والمشاريع الخيرية وتنظيم الرحلات إلى مواقع الحج، والتجمعات الاجتماعية والأحداث الرياضية. والتنظيمات الخيرية للبهرة كثيرة هي الأخرى وتشمل تقديم خدمات طبية مجانية ومنح دراسية وقروضاً بلا فائدة وملاجئ للأيتام والطعام والكساء مجاناً والسكن المجاني أو المموّل. أما المؤسسات الخيرية الكبرى

فتؤسسها الدعوة وتشرف على إدارتها جماعات البهرة المحلية. ويقوم أفراد الجماعة بالتبرّع لهذه التنظيمات الخيرية، وخاصة في مرحلة التأسيس. وتوجد فروع لمعظم هذه المنظمات في غالبية مدن العالم الحاضنة لعدد هام من السكان البهرة.

وعلى العموم، وبغض النظر عن كونهم يشكلون عدداً صغيراً نسبياً، فإن الطيبيين البهرةالداوديين هم جماعة مسلمة هندية رائعة. إن تفسيرهم الثابت والفريد لنظام المعتقدات الإسلامي، وتقاليدهم الغنية والمتواصلة في كتابة الشروح باللغة العربية، ومجموعات مخطوطاتهم الثمينة، وتركيز اهتمامهم، من خلال آلية فريدة، على توفير التعليم الديني والعلماني لكامل الجماعة، وجمعهم ما بين العناصر الدينية الإسلامية والثقافية الهندية في الممارسة الاجتماعية، إن ذلك كله يجعلهم يحتلون موضعاً لائقاً بين مسلمي العالم.

14

ملاحظة موجزة حول الجماعات الطيبية الأخرى: السليمانيون والعلويون

طاهرة قطب الدين

البهرة السليمانيون أو المكارمة [1]

يتبع البهرة السليمانيون خطاً من الوراثة يختلف عن خط البهرة الداوديين اعتباراً من الداعي السابع والعشرين وفيما بعد؛ أي بعد ولاية ثلاثة دعاة تولوا قيادة الدعوة

1 - من الدراسات التي تناولت البهرة السليمانيين: فرهاد دفتري، **الإسماعيليون: تاريخهم وعقائدهم** (ط. 2، كمبريدج، 2007)، ص. 300 –259 (تاريخ موجز حسب التسلسل الزمني)؛ سانتش ميسرا، **الجماعات المسلمة في غجرات** (بارودا، 1985)، ص. 31 –27 (قصة الانشقاق)؛ آصف ع. ع. فيضي، "لائحة زمنية بالأئمة والدعاة الإسماعيليين المستعليين"، **مجلة فرع بومباي من الجمعية الملكية الآسيوية**، سلسلة جديدة، 10 (1934)، ص. 16 – 8، ومقالته، "ثلاثة دعاة سليمانيين: 1939 – 1936"، **مجلة فرع بومباي من الجمعية الملكية الآسيوية**، سلسلة جديدة، 16 (1940)، ص. 104 – 101. وتمكنت من الحصول على معلومات إضافية من خلال مقابلات واتصالات مع شخصيات من البهرة الداوديين الذين يعيشون مجاورين للسليمانيين في اليمن، ومن تقارير إخبارية حول نزاعات حديثة العهد في العربية السعودية. وثمة دراسة موجزة في معتقدات وممارسات المكارمة قام بها أحمد بن مُسفر العُتيبي، **دهالنة اليمن: تحقيقات ومطالعات في ملف الإسماعيلية** (عمان، 2002).

الطيبية عقب انتقال مقرها إلى الهند عام 946/1539. وهم يعتقدون أن الداعي السابع والعشرين صاحب الحق لم يكن حامل المنصب الداؤدي داؤد بن قطب شاه، وإنما ابن شقيق للداعي الحادي والعشرين ويدعى سليمان بن حسن (ت. 1005/1597)، وباسمه صاروا يُعرفون. وكان سليمان هندياً، لكنه شغل وظيفة عامل (أو ممثل محلي) في اليمن للداعي السادس والعشرين (الذي كان يعيش في الهند). وبوفاة الأخير ادعى سليمان منصب الداعي لنفسه بدعم من أكثرية الطيبيين اليمنيين. وارتحل إلى الهند ليتحدى داؤد بن قطب شاه، لكنه توفي هناك من دون أن يكسب دعماً كبيراً من الطيبيين الهنود. وخلفه ولده جعفر (ت. 1050/1640) الذي عاد إلى اليمن. ومنذ تلك الفترة، استقر مقر الدعوة السليمانية في نجران، المقاطعة الجبلية في شمال غرب اليمن، وجميع الدعاة السليمانيين، ما عدا أول ثلاثة عقب الانشقاق (سليمان وابنه وحفيده) والداعي السادس والأربعين (غلام حسين، ت. 1357/1938)، كانوا يمنيين من أسرة المكرمي من قبيلة يام. وكانت المملكة العربية السعودية قد ضمت نجران إليها العام 1936، وأصبحت هذه المنطقة الواقعة حالياً في جنوب السعودية هي مقر الدعوة السليمانية. وحامل منصب الداعي حالياً (منذ 2005) هو الشيخ عبد الله بن محمد المكرمي وترتيبه الحادي والخمسون. ويطلق السليمانيون العرب على أنفسهم لقب "المكارمة" نسبة إلى أسرة داعيتهم، في حين يواصل السليمانيون الهنود استخدام تسمية "البهرة السليمانيين". أما ديموغرافية السليمانيين فمن الصعب التأكد منها بأي درجة من اليقين، لكن يبدو أن أعدادهم راحت تتناقص خلال العقود القليلة الماضية بدلاً من أن تتزايد. وتتراوح أعدادهم في اليمن والسعودية بين 50,000 و 200,000، بينما يُقدر عددهم في الهند بحوالي 8000 شخص.

يتركز السكان المكارمة السليمانيون العرب اليوم في منطقتي نجران في العربية السعودية وحراز في اليمن. ففي منطقة حراز في اليمن، يتواجدون في الشمال الشرقي في قرى شريقة ولهاب وسَلول وسعفان وبني زئيد، وفي كحيل وأكَمات والسوداء أيضاً. كما يوجد مكارمة سليمانيون يعيشون في منطقة همدان شمالي صنعاء في قرى طيبة ودلاء وغَيل بني مؤنس وعَراس، وفي منطقة إبّ. إن قبيلة يام بأكملها تقريباً

هي سليمانية إضافة إلى وجود بعض السليمانيين بين قبائل همدان ووائله.[1] وتواجه الجماعة في العربية السعودية نزاعاً خطيراً. ففي شهر نيسان من العام 2000، شنّت السلطات السعودية غارة على مسجدهم الرئيسي منصورة، وتمّ اعتقال ثلاثة زعماء ومصادرة مخطوطات دينية. وكان المسؤولون السعوديون قد صرحوا بأنهم يعتبرون المكارمة السليمانيين كفرة. وربما بسبب الضغط الشديد من جانب الحكومة السعودية أن بدأ السليمانيون العرب يُظهرون الاعتقاد بالعقيدة الوهابية السعودية وممارساتها خلال العقدين الأخيرين. وطبقاً لليمنيين الداوديين، فإن السليمانيين في اليمن ونجران قد توقفوا عن إقامة المجالس الدينية، بل وشمل هذا التوقف إحياء ذكرى عاشوراء.[2] إلا أنهم يواصلون الذهاب إلى أضرحة الدعاة بقصد الزيارة، ولو إنهم توقفوا عن الانحناء احتراماً للضريح أو تقبيله. بل وإن فكرة الانتخاب الشعبي للداعي صارت تراودهم مقابل الاعتقاد التقليدي بوجوب "النص" من قبل السلف.

أما في الهند، فإن تسيير شؤون البهرة السليمانيين يعود إلى ممثل الداعي المعروف باسم "المنصوب" والمقيم في فادودارا (بارودا سابقاً في ولاية غجرات)؛ ويتولى هذا المنصب حالياً شخص يدعى محمد شَكير. ويوجد بهرة سليمانيون يعيشون في حيدر أباد (دَكَّن) وأحمد أباد وموماي. ولديهم مركز في مومباي يُعرف باسم بدري باغ. كما توجد جماعة صغيرة منهم في باكستان. ويبدو أن للجماعة خارج منطقة نجران – حراز اتصالات قليلة مع الداعي، وأن التعاملات بين السليمانيين الهنود واليمنيين محدودة جداً. فاليمنيون يختلفون كثيراً في أسلوب حياتهم وثقافتهم عن الهنود. وقامت الجماعة السليمانية الهندية بالإضافة إلى ذلك بالنأي بنفسها ثقافياً تدريجياً والابتعاد عن جذورها الغجراتية، ويتكلم أفرادها اليوم الأوردية بصورة مشابهة لأكثرية المسلمين الهنود. ومن الأسر البارزة عند البهرة السليمانيين أسرة طيّبجي من القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، والتي ينتمي إليها أول محام هندي مسلم بدر الدين طيّبجي والباحث

1 – أنظر تقرير لجنة حقوق الإنسان للعام 2008، "إسماعيليو نجران"، على الموقع الإلكتروني http://hrw. org/reports/2008/saudiarabia0908

2 – في نيسان 2002 (محرم 1423) أقام المكارمة احتفالاً بذكرى عاشوراء بعد انقطاع لسنوات عدة مستخدمين في وعظهم، وفقاً للداوديين، عملاً داوُدياً بعنوان أغرّ المجالس، ومرثية في الإمام الحسين (يا سيد الشهداء) من نظم الداعي الداوُدي الحادي والخمسين. وجرى عقب ذلك اعتقال الشيخ المكرمي، وطبقاً لتقرير شبكة آ. ب. سي، فإن 40 شخصاً قتلوا في أحداث الشغب التي تلت.

الإسماعيلي المشهور آصف ع. ع. فيضي (1981 – 1899). وكانت أسرة طيّبجي تدعو إلى هدفين "تقدميين": تعليم حديث (وخاصة اللغة الإنكليزية) لكلا الجنسين، الرجال والنساء، والتخلي عن ارتداء الحجاب.[1] لكن لا يبدو أنهم حققوا اليوم تقدماً كبيراً في المجال التقني.[2]

البهرة العلويون[3]

يتبع البهرة العلويون[4]، المشهورون شعبياً بالبهرة العليّه، خطاً في الوراثة مختلفاً أيضاً عن خط البهرة الداوديين منذ زمن الداعي التاسع والعشرين وفيما بعد ذلك، أي بعد عهدي داعيين من فترة الانشقاق عن السليمانيين. وهم يعتقدون أن الداعي صاحب الحق لم يكن حامل المنصب المؤيد من قبل أكثرية البهرة الداوديين عبد الطيب زكي الدين (ت. 1041/1631) وإنما حفيد الداعي الثامن والعشرين المسمّى علي شمس الدين بن إبراهيم (ت. 1046/1637). واكتسبوا تسميتهم من علي هذا، وأطلقوا على أنفسهم لقب العلويين، وعلى دعوتهم الدعوة العلوية الهادية. وبعد عهود ثلاثة دعاة، أي في العام 1090/1679، انتقل مقرّ الدعوة العلوية من أحمد أباد إلى فادودارا، التي بقيت (ما عدا فترة فاصلة قصيرة في القرن الثاني عشر/الثامن عشر) مقراً لقيادة الدعوة العلوية حتى يومنا هذا. والداعي العلوي المتولي حالياً هو سيدنا طيب ضياء الدين (منذ 1974)، الداعي الرابع والأربعون في خط الوراثة. ويملك البهرة العلويون مكتبة في مركزهم في

1 – أنظر ثيودور ب. رايت، "النسب الإسلامي والحداثة: عشيرة طيبجي في بومباي"، في امتياز أحمد، مح.، الأسرة والنسب والزواج بين المسلمين في الهند (نيو دلهي، 1976)، ص. 238 – 217.

2 – لم أتمكن من العثور على أي موقع للبهرة السليمانيين على شبكة الإنترنت مقارنة، على سبيل المثال، بأكثر من 1000 موقع للبهرة الداوديين.

3 – الدراسات حول البهرة العلويين شبه مفقودة. وفرهاد دفتري، الذي التقى قادة الجماعة في فادودارا، لم يقدم سوى مدخل موجز حولهم في كتابه الإسماعيليون، ص. 282 – 280. وفي الملاحظة الحالية استخدمت موادّ إضافية قدمها ابن الداعي العلوي، بهاي صاحب م. نور الدين. أما الموقع الذي افتتحوه مؤخراً على شبكة الإنترنت فيتضمن معلومات فائضة حول تاريخهم وعقائدهم وخاصة الأحداث الجارية (مع صور ومواد سمعية – بصرية): http://www. alavibohra. org/index. htm.

4 – عُرِفوا شعبياً بتسمية غير صحيحة، "عليه بهره"، بينما يشيرون إلى أنفسهم رسمياً باسم "البهرة العلويون".

فادودارا تضم 450 مخطوطة إسماعيلية يعود بعضها إلى حوالي 500 سنة خلت.[1]

ويشكل البهرة العلويون اليوم جماعة مترابطة يبلغ تعدادها حوالي 8000 شخص أكثريتهم في فادودارا مع أقلية منتشرة في مومباي وسورات وأحمد أباد وبلدات أخرى في الهند، حيث توجد لهم مساجد ومسافر خانات (بيوت المسافرين). كما هاجر بعضهم إلى الولايات المتحدة وأوروبا والشرق الأوسط. إن أكثرية البهرة العلويين تعمل في التجارة ويهيمنون على سوق البصريات في فادودارا. وهم يغامرون اليوم بصورة متزايدة في بعض المهن كالحقوق والطب وعلوم الكومبيوتر. أما عاداتهم ومعتقداتهم وهرمية (حدود) دعوتهم فمشابهة لتلك التي للبهرة الداوديين، بما في ذلك الميثاق (أو العهد) واللغة (لسان الدعوة) وطراز اللباس.

1 – حول صور لبعض مخطوطاتهم، أنظر موقعهم:
http://www.alavibohra.org/index.htm. ("library" section)

مصادر ومراجع مختارة

Abdul Husain, Mian Bhai. *Gulzare Daudi for the Bohras of India.* Ahmedabad, 1920.

Abdulhussein, Mustafa. "Burhanuddin, Sayyidna Muhammad", in *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito. Oxford, 1995, Vol. 1, pp. 237 -238.

_ *al -Dai al -Fatimi, Syedna Mohammed Burhanuddin: An Illustrated Biography.* London, 2001.

Adamji, Ebrahimjee Noorbhai. "My Journeys to the Interior", in Cynthia Salvadori and Julia Aldrick, ed. , *Two Indian Travellers: East Africa 1902 -1905.* Mombasa, 1997, pp. 1 -97.

Aga Khan III, Sultan Muhammad Shah. *India in Transition: A Study in Political Evolution.* Bombay and Calcutta, 1918.

_ *The Memoirs of Aga Khan: World Enough and Time.* London, 1954.

_ *Precious Pearls. Farman Mubarak Hazrat Imam Mowlana Sultan Muhammad Shah.* Karachi, n. d.

_ *Aga Khan III: Selected Speeches and Writings of Sir Sultan Muhammad Shah*, ed. K. K. Aziz. London, 1997 -1998.

Aga Khan Award for Architecture. *Modernity and Community: Architecture in the Islamic World.* London, 2001.

_ *Architecture and Polyphony: Building in the Islamic World Today.* London, 2004.

Aga Khan Trust for Culture. *Historic Cities Programme: Karimabad and Baltit Project Development.* Geneva, 1996.

Ahmad, Aziz. *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment.* Delhi, 1964.

_ *An Intellectual History of Islam in India.* Edinburgh, 1969.

_ *Islams and Modernities*. London, 1993.

Ahmed, Akbar. *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*. London, 1992.

Ahmed, Imtiaz. "Exclusion and Assimilation in Indian Islam", in Attar Singh, ed., *Socio -Cultural Impact of Islam on India. Chandigarth*, 1976, pp. 85 -105.

Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam*. New Haven and London, 1992.

Ahmed, Rafiuddin. *The Bengal Muslims*, 1871 -1906: A *Quest for Identity*. Delhi, 1981.

Aitken, E. H. *Gazetteer of the Province of Sindh*. Karachi, 1907; 2nd ed. , Karachi, 1986.

Alexander, Christopher. *The Timeless Way of Building*. New York, 1979.

Algar, Hamid. "The Revolt of Aga Khan Mahallati and the Transference of the Isma'ili Imamate to India", *Studia Islamica*, 29 (1969), pp. 61 -81.

_ "Mahallati, Aga Khan", *EI2*, vol. 5, pp. 1221 -1222.

_ "Aqa Khan", *EIR*, vol. 2, pp. 170 -175.

Ali, Ameer. "A Cry from the Indian Mahommedans", *The Nineteenth Century* (1882), pp. 193 -215.

Ali, Hamid. "The Customary and Statutory Law of the Muslims in India", *Islamic Culture*, 11 (1937), pp. 354 -369, 444 -454.

Ali, Mujtaba. *The Origins of the Khojahs and their Religious Life Today*. Bonn, 1936.

Amiji, Hatim M. "The Asian Communities", in James Kritzeck and William H. Lewis, ed. , *Islam in Africa*. New York, 1969, pp. 141 -181.

_ "Some notes on Religious Dissent in Nineteenth -Century East Africa", *African Historical Studies*, 4 (1971), pp. 603 -616.

Amin, Mahmud. *Ta'rikh Salamiyya fi Khamsin qarn*. Damascus, 1983.

Amir -Moezzi, Mohammad Ali. *The Divine Guide in early Shi'ism: The Sources of Esotericism in Islam*, tr. D. Streight. Albany, NY, 1994.

Anderson, James N. D. "The Isma'ili Khojas of East Africa: A New Constitution and Personal Law for the Community", *Middle Eastern Studies*, 1 (1964), pp. 21 -39.

_ *Islamic Law in East Africa*. London, 1955; 2nd ed. , London, 1970.

Appadurai, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, MN, 1996.

Arkoun, Mohammed. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, tr. Robert D. Lee. Boulder, CO, 1994.

Arnould, Joseph. *Judgement of the Honourable Sir Joseph Arnould in the Khojah Case*, otherwise known as the Aga Khan Case. Bombay, 1867.

Asani, Ali S. "The Khojki Script: A Legacy of Ismaili Islam in the Indo - Pakistan Subcontinent", *JAOS*, 107 (1987), pp. 439 -449.

_ *The Bujh Niranjan: An Ismaili Mystical Poem*. Cambridge, MA, 1991.

_ *The Harvard Collection of Ismaili Literature in Indic Languages: A Descriptive Catalog and Finding Aid*. Boston, MA, 1992.

_ "The Ismaili ginans as Devotional Literature", in R. S. McGregor, ed. , *Devotional Literature in South Asia: Current Research, 1985 -1988*. Cambridge, 1992, pp. 101 -102.

_ "Muslims in South Asia: Defining Community and the "Other"", *Bulletin of the Royal Institute for Inter -faith Studies*, 2 (2000), pp. 103 -113.

_ "The Khojas of South Asia: Defining a Space of their Own", *Cultural Dynamics*, 13 (2001), pp. 155 -168.

_ *Ecstasy and Enlightenment: The Ismaili Devotional Literature of South Asia*. London, 2002.

_ "Ismaili Muslim Americans", in *Encyclopedia of Muslim -American History*, ed. Edward E. Curtis IV. New York, 2010, vol. 1. , pp. 303 -305.

Al -Azmeh, Aziz. *Islams and Modernities*. London, 1993.

Bakari, Mohamed. "Asian Muslims in Kenya", in Mohamed Bakari and Saad S. Yahaya, ed. , *Islam in Kenya: Proceedings of the National Seminar on Contemporary Islam in Kenya. Nairobi*, 1995, pp. 58 -63.

Barlas, Asma. *"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin, TX, 2002.

Barrès, Maurice. *Une enquête aux pays du Levant*. Paris, 1923.

Barrucand, Marianne, ed. *L'Égypte Fatimide, son art et son histoire*. Paris, 1999.

Basu, A. *The Growth of Education and Political Development in India*, 1898 -1920. Delhi, 1974.

Batatu, Hana. *Syria's Peasantry, the Descendants of its Lesser Rural Notables and their Policies*. Princeton, 1999.

Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London, 1994.

Bianca, Stefano. *Urban Form in the Arab World: Past and Present*. London

and New York, 2000.
_ , ed. *Karakoram: Hidden Treasures in the Northern Areas of Pakistan.* Geneva and Turin, 2005.
_ , ed. *Syria: Medieval Citadels between East and West.* Geneva and Turin, 2007.
Bianca, Stefano and Philip Jodidio, ed. *Cairo: Revitalising a Historic Metropolis.* Geneva and Turin, 2004.
Billimoria, N. M. *Bibliography of the Publications related to Sindh and Baluchistan.* 2nd ed. , Lahore, 1977.
Blank, Jonah. *Mullahs on the Mainframe: Islam and Modernity among Daudi Bohras.* Chicago, 2001.
Bliss, Frank. *Social and Economic Changes in the Pamirs.* London, 2006.
Bobrinskoy, Aleksey A. "Secta Ismailiya v Ruskikh Bukharskikh Predelakh Sredniy Azii", *Etnograficheskoe Obozrenie*, 2 (1902), pp. 1 -20.
Boivin, Michel. "The Reform of Islam in Ismaili Shi'ism from 1885 to 1957", in Françoise "Nalini" Delvoye, ed. , *Confluence of Cultures: French Contributions to Indo - Persian Studies.* New Delhi, 1994, pp. 197 -216.
_ "New Problems Related to the History and to the Tradition of the Agakhani Khojahs in Karachi and Sindh", *Journal of the Pakistan Historical Society*, 46 (1998), pp. 5 -33.
_ *La renovation du Shi'isme Ismaélien en Inde et au Pakistan. D'après les écrits et les discourse de Sultan Muhammad Shah Aga Khan* (1902 -1954). London, 2003.
_ "Ginans and the Management of the Religious Heritage of the Ismaili Khojas in Sindh", in Tazim R. Kassam and F. Mallison, ed. , *Ginans: Texts and Contexts, Essays on Ismaili Hymns from South Asia in Honour of Zawahir Moir.* New Delhi, 2007, pp. 25 -53.
_ , ed. *Les Ismaéliens d'Asie du Sud.* Paris, 2007.
Bonnett, Alastair. *The Idea of the West: Culture, Politics and History.* New York, 2004.
Brennan, James. "South Asian Nationalism in an East African Context: The Case of Tanganyika, 1914 -1956", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 19 (1999), pp. 24 -38.
Brett, Michael. *The Rise of the Fatimids: The World of the Mediterranean and the Middle East in the Fourth Century of the Hijra, Tenth Century CE.* Leiden, 2001.

Burckhardt, Titus. *Mirror of the Intellect: Essays on Traditional Science and Sacred Art.* Cambridge, 1987.

Burhanpuri, Qutb al -Din b. Sulaymanji. *Muntaza' al -akhbar*, vol. 2, partial ed. Samer F. Traboulsi. Beirut, 1999.

Burton, Richard F. *The Races that Inhabited the Valley of Indus.* Karachi, 1851; 2nd ed. , Karachi, 1981.

_ *Zanzibar Island, City and Coast.* London, 1872.

Calder, Norman. "Judicial Authority in Imami Shi'i Jurisprudence", *Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies*, 6 (1979), pp. 104 -108.

Capra, Fritjof. The Web of Life. London, 1996.

_ *The Hidden Connections.* London, 2003.

Chakrabarty, Dipesh. *Habitations of Modernity.* Chicago, 2002.

Chambon, Laurent. *Le Sel de la démocratie: l'accès des minorities au Pouvoir Politique en France et aux Pays - Bas.* Amsterdam, 2002.

Chevallier, Dominique, ed. *Les Arabes et l'histoire créatrice.* Paris, 1995.

Çinar, Alev. *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time.* Minneapolis, MN, 2005.

Corbin, Henry. *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques.* Paris, 1971 -1972.

_ *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, tr. R. Mannheim and James W. Morris. London, 1983.

Cortese, Delia. *Ismaili and Other Arabic Manuscripts: A Descriptive Catalogue of Manuscripts in the Library of The Institute of Ismaili Studies.* London, 2000.

Cortese, Delia and Simonetta Calderini. *Women and the Fatimids in the World of Islam.* Edinburgh, 2006.

Daftary, Farhad. *The Ismailis: Their History and Doctrines.* Cambridge, 1990; 2nd ed. , Cambridge, 2007.

_ *The Assassin Legends: Myths of the Isma'ilis.* London, 1994.

_ "Hasan -i Sabbah and the Origins of the Nizari Isma'ili Movement", in F. Daftary, ed. , *Mediaeval Isma'ili History and Thought.* Cambridge, 1996, pp. 181 -204.

_ *A Short History of the Ismailis.* Edinburgh, 1998.

_ "The Ismaili *Da'wa outside the Fatimid Dawla*", in M. Barrucand, ed. , *L'Égypte Fatimide, son art et son histoire.* Paris, 1999, pp. 29 -43.

_ *Ismaili Literature: A Bibliography of Sources and Studies.* London, 2004.

_ *Ismailis in Medieval Muslim Societies.* London, 2005.

_ *"Religious Identity, Dissimulation and Assimilation: The Ismaili Experience", in Yasir Suleiman, ed. , Living Islamic History: Studies in Honour of Professor Carole Hillenbrand.* Edinburgh, 2010, pp. 47 -61.

_ "Shihab al -Din al -Husayni", *EI2*, vol. 9, p. 435.

_ "Tayybiyya", *EI2*, vol. 10, pp. 403 -404.

_ "Aga Khan", in *Encyclopedia of Muslim -American History*, ed. Edward E. Curtis IV. New York, 2010, vol. 1, pp. 25 -26.

Daftary, F. and Z. Hirji. *The Ismailis: An Illustrated History.* London, 2008.

Daftary, F. , E. Fernea and A. Nanji, ed. *Living in Historic Cairo: Past and Present in an Islamic City.* London, 2010.

Dalton, Robert and Naznin Virji -Babul. "Expressions of Cultural Identity in the Drawings of Two Ismaili Muslim Children", in T. Pelton, G. Reis and S. Stewart, ed. , Connections. Victoria, BC, 2006, pp. 11 -23.

Van Dam, Nicolaos. *The Struggle for Power in Syria.* London, 1996.

De Smet, Daniel. "Comment determiner le début et la fin du jeûne de Ramadan? Un point de discorde entre Sunnites et Ismaéliens en Égypte Fatimide", in U. Vermeulen and D. de Smet, ed. , *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk Eras.* Leuven, 1995, pp. 71 -84.

Derrida, Jaques. *Writing and Difference*, tr. Alan Bass. London, 2004.

Dossa, Parin A. "Women's Space and Time: An Anthropological Perspective on Ismaili Immigrant Women in Calgary and Vancouver", *Canadian Ethnic Studies*, 20 (1988), pp. 45 -65.

_ "Reconstruction of the Ethnographic Field Sites: Mediating Identities, Case Study of a Bohra Muslim Woman in Lamu (Kenya)", *Women's Studies International Forum*, 20 (1997), pp. 505 -515.

Douwes, Dick. "Tegenstellingen in noordwest Syrië in de periode 1840 -1880 (Controversies in Northwestern Syria, 1840 -1880)", *Sharqiyyat*, 2 (1989), pp. 47 -64.

_ "Knowledge and Oppression: The Nusayriyya in the Late Ottoman Period", in *La Shi'a nell'impero ottoman.* Rome, 1993, pp. 149 -169.

_ *The Ottomans in Syria: A History of Justice and Oppression.* London, 2000.

Douwes, Dick and Norman N. Lewis, "The Trials of Syrian Isma'ilis in the First Decade of the 20th Century", *International Journal of Middle East Studies*, 21 (1989), pp. 215 -232.

Dumasia, Naoroji M. *A Brief History of the Aga Khan*. Bombay, 1903.
_ *The Aga Khan and his Ancestors*. Bombay, 1939.
Elias, T. O. "The Evolution of Law and Government in Modern Africa", in H. Kuper and L. Kuper, ed., *African Law: Adaptation and Development*. Berkeley, 1965, pp. 184 -195.
Emadi, Hafizullah. "Breaking the Shackles: Political Participation of Hazara Women in Afghanistan", *Asian Journal of Women's Studies*, 6 (2000), pp. 143 -161.
_ "Nahzat -e Nawin: Modernization of the Badakhashan Ismaili Communities of Afghanistan", *Central Asian Survey*, 24 (2005), pp. 165 -189.
Encyclopaedia Iranica, ed. E. Yarshater. London and New York, 1982 –.
The Encyclopaedia of Islam, ed. H. A. R. Gibb et al. 2nd ed., Leiden, 1960 -2004.
Engineer, Asghar Ali. *The Muslim Communities of Gujarat. An Exploratory Study of Bohras, Khojas and Memons*. Delhi, 1989.
_ *The Bohras*. New Delhi, 1980; rev. Ed., New Delhi, 1993.
Enthoven, Reginald E. *The Tribes and Castes of Bombay*. Bombay, 1920 -1922.
Esack, Farid. *On Being a Muslim: Finding a Religious Path in the World Today*. Oxford, 1999.
Esmail, Aziz. "Islam and Modernity: Intellectual Horizons", in Azim Nanji, ed., *The Muslim Almanac*. Detroit, MI, 1996, pp. 483 -487.
_ *The Poetics of Religious Experience: The Islamic Context*. London, 1998.
_ "Introduction", in F. Daftary, ed., *Intellectual Traditions in Islam*. London, 2000, pp. 1 -16.
_ *A Scent of Sandalwood: Indo -Ismaili Religious Lyrics (Ginans)*: Volume 1. Richmond, Surrey, 2002.
Euben, Roxanne L. Enemy in the Mirror: *Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*. Princeton, 1999.
Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. 2nd ed., New York, 1983.
Forbes, Alexander. *Gujarat Ras -Mala: Hindo Annals of the Province of Goozerat in Western India*, ed. H. G. Rawlinson. London, 1924.
Franke, Patrick. *Begegnung mit Khidr: Quellenstudien zum Imaginären im Traditionellen Islam*. Stuttgart, 2000.
Friedmann, Yohannan. *Prophesy Continuous: Aspects of Ahmadi Religious Thought and its Medieval Background*. Berkeley, 1989.

Frischauer, Willi. *The Aga Khans*. London, 1970.

Frye, Richard N. T*he Heritage of Central Asia: From Antiquity to the Turkish Expansion*. Princeton, 1997.

Fulford, Robert. "A Postmodern Dominion: The Changing Nature of Canadian Citizenship", in W. Kaplan, ed., *Belonging: The Meaning and Future of Canadian Citizenship*. Montreal, 1993, pp. 104 -119.

Fyzee, Asaf A. A. "A Chronological List of the Imams and Da'is of the Musta'lian Ismailis", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, New Series, 10 (1934), pp. 8 -16.

_ *Outlines of Muhammadan Law*. 3rd ed. , London, 1964.

_ *Cases in the Muhammadan Law of India and Pakistan*. Oxford, 1965.

_ "The Study of the Literature of the Fatimid Da'wa", in George Makdisi, ed. , *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*. Leiden, 1965, pp. 232 -249.

_ *Compendium of Fatimid Law*. Simla, 1969.

Gardet, Louis. *La cité Musulmane*. Paris, 1954.

Gaudefroy -Demombynes, Maurice. *La Syrie à l'époque des Mamelouks, d'après les auteurs Arabes*. Paris, 1923.

Ghadially, Rehana. "Daudi Bohra Muslim Women and Modern Education: A Beginning", *Indian Journal of Gender Studies*. 1 (1994), pp. 195 -213.

_ "Women Observances in the Calendrical Rites of the Daudi Bohra Ismaili Sect of South Asian Muslims", *Islamic Culture*, 77 (2003), pp. 1 -21.

Ghalib, Mustafa. *Tarikh al -da'wa al -Isma'iliyya*. Damascus, 1953; 2nd ed. , Beirut, 1965.

_ *The Ismailis of Syria*. Beirut, 1970.

Gilory, Paul. The Black Atlantic: *Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, 1992.

Gitlin, Todd. "Public Sphere or Public Sphericules?", in Tamar Liebes and James Curran, ed. , *Media, Ritual, Identity*. London, 1998, pp. 168 -175.

Gladney, Dru C. *Dislocating China: Reflections on Muslims, Minorities and Other Subaltern Subjects*. London, 2004.

Gray, John. *False Dawn: The Delusions of Global Capitalism*. London, 2002.

_ *Al Qaeda and What it Means to be Modern*. London, 2003.

Gregory, Robert G. *India and East Africa: A History of Race Relations*

within the British Empire 1890 -1939. Oxford, 1971.

Grunebaum, Gustave E. von, ed. *Unity and Variety in Muslim Civilization.* Chicago, 1955.

_ ,ed. *Theology and Law in Islam.* Wiesbaden, 1971.

Gupta, Desh. "South Asians in East Africa: Achievements and Discrimination", *South Asia,* 21 (1998), pp. 103 -136.

Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society,* tr. T. Burger. Cambridge, MA, 1991.

Halm, Heinz. *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids,* tr. M. Bonner. Leiden, 1996.

_ "The Isma'ili Oath of Allegiance *('ahd)* and the " Sessions of Wisdom" *(majalis al -hikma)* in Fatimid Times", in F. Daftary, ed. , *Mediaeval Isma'ili History and Thought.* Cambridge, 1996, pp. 91 -115.

_ *The Fatimids and Their Traditions of Learning.* London, 1997.

_ *Die Kalifen von Kairo. Die Fatimiden in Ägypten 973 -1074.* Munich, 2003.

Hardy, Peter. *Muslims of British India.* Cambridge, 1972.

Hart, W. E. , ed. *Report of Cases Decided in the High Court of Bombay.* Rajkot, 1907.

Hobsbawm, Eric and Terence Ranger, ed. *The Invention of Tradition.* Cambridge, 1983.

Hodgson, Marshall G. S. "The Ismaili State", in *The Cambridge History of Iran:* Volume 5, *The Saljuq and Mongol Periods,* ed. John A. Boyle. Cambridge, 1968, pp. 422 -482.

Hollister, John N. *The Shi'a of India.* London, 1953.

Holzwarth, Wolfgang. *Die Ismailiten in Nordpakistan.* Berlin, 1994.

Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798 -1939.* London, 1962.

Hughes, A. W. *Gazetteer of the Province of Sindh.* Karachi, 1876.

Hughes, Thomas B. *Memoirs on Sindh.* Karachi, 1855.

Hunsberger, Alice C. *Nasir Khusraw, The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher.* London, 2000.

Hunzai, Faquir M. "A Living Branch of Islam: Ismailis of the Mountains of Hunza", *Oriente Moderno,* NS, 84 (2004), pp. 147 -160.

Ibn al - Haytham, Abu 'Abd Allah Ja'far b. Ahmad. *Kitab al -munazarat,* ed. And tr. W. Madelung and Paul E. Walker as *The Advent of the*

Fatimids: A Contemporary Shi'i Witness. London, 2000.

Idris 'Imad al - Din b. al -Hasan. *'Uyun al -akhbar wa -funun al -athar,* vol. 7, ed. Ayman Fu'ad Sayyid, with summary English trans. by Paul E. Walker and M. A. Pomerantz as *The Fatimids and Their Successors in Yaman: The History of an Islamic Community.* London, 2002.

Inayatullah, Sohail and Gail Boxwell, ed. *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader.* London, 2003.

Iskandarov, Bahadur I. *Vostochnaya Bukhara i Pamir v Period Presoedineniya Sredney Azii k Rosii.* Stalinabad, 1960.

Islam, Rafiqul. "The Bengali Language Movement and the Emergence of Bangladesh", *Contributions to Asian Studies,* 11 (1978), pp. 142 -152.

Ivanow, Wladimir. "The Sect of Imam Shah in Gujarat", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society,* New Series, 12 (1936), pp. 19 -70.

_ Ivanow, *A Brief Survey of the Evolution of Ismailism.* Leiden, 1952.

_ *Ismaili Literature: A Bibliographical Survey.* Tehran, 1963.

Jamal, Arif A. "Principles in the Development of Ismaili Law", *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law,* 7 (2002), pp. 115 -126.

Jani, Balvant. "The Devotional Element in the Nasihats of the Bohra Writings in Gujarat", in A. W. Entwistle and F. Mallison, ed. , *Studies in South Asian Devotional Literature.* Paris and New Delhi, 1988 -1991, pp. 224 -238.

Juwayni, 'Ala' al -Din ‹Ata -Malik. *Ta'rikh -i jahan - gusha,* tr. John A. Boyle as *The History of the World -Conqueror. Manchester and Cambridge,* MA, 1958.

Kaiser, Paul J. Culture, *Transnationalism, and Civil Society: Aga Khan Social Service Initiatives in Tanzania.* Westport, CT, 1996.

Karamshoev, Dodikhudo. *Olimoni Soveti dar borayi Pomir.* Dushanbe, 1975.

Karim, Karim H. "Relocating the Nexus of Citizenship, Heritage and Technology", *The Public: Journal of the European Institute for Communication and Culture,* 4 (1997), pp. 75 -86.

_ "Cyber -Utopia and the Myth of Paradise: Using Jacques Ellul's Work on Propaganda to Analyze Information Society Rhetoric", *Information, Communication and Society,* 4 (2001), pp. 1 -22.

_ "Public Sphere and Public Sphericules: Civic Discourse in Ethnic Media", in S. Ferguson and L. R. Shade, ed. , *Civic Discourse and*

Cultural Politics in Canada. Westport, CT, 2002, pp. 230 -242.
_ "Crescent Dawn in the Great White North: Muslim Participation in the Canadian Public Sphere", in Yvonne Haddad, ed. , *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens.* New York, 2002, pp. 262 -277.
_ *Islamic Peril: Media and Global Violence.* Montreal, 2003.
_ "Nation and Diaspora: Rethinking Multiculturalism in a Transnational Context", *International Journal of Media and Cultural Politics,* 2 (2006), pp. 267 -282.
Kassam, Tazim R. *Songs of Wisdom and Circles of Dance: Hymns of the Satpanth Isma'ili Muslim Saint, Pir Shams.* Albany, NY, 1995.
_ "The Aga Khan Development Network: An Ethic of Sustainable Development and Social Conscience", in Richard C. Foltz et al. ed. , *Islam and Ecology: A Bestowed Trust.* Cambridge, MA, 2003, pp. 477 -496.
_ "Balancing Acts: Negotiating the Ethics of Scholarship and Identity", in José Ignacio Cabezón and Sheila G. Daveney, ed. , Identity and *Politics of Scholarship in the Study of Religion.* New York, 2004, pp. 133 -161.
Keshavjee, Rafique H. *Mysticism and the Plurality of Meaning: The Case of the Ismailis of Rural Iran.* London, 1998.
Ketelbey, C. D. M. *A History of Modern Times.* 5th ed. , New Delhi, 1973.
Khadur, Hisam. *Lamasat naqdiyya li -shu'ara' Salamiyya.* Salamiyya, 2000.
Khan, A. R. *The All -India Muslim Educational Conference: Its Contribution to the Cultural Development of Indian Muslims 1886 -1947.* Oxford, 2001.
Khan, Dominique -Sila. *Conversions and Shifting Identities: Ramdev Pir and the Ismailis in Rajasthan.* New Delhi, 1997.
_ "Diverting the Ganges: The Nizari Ismaili Model of Conversion in South Asia", in R. Robinson and S. Clarkes, ed. , *Religious Conversions in India.* Delhi, 2003, pp. 29 -53.
_ *Crossing the Threshold: Understanding Religious Identities in South Asia.* London and New York, 2004.
Khan, M. A. Muqtedar. *American Muslims: Bridging Faith and Freedom.* Beltsville, MD, 2002.
Kharyukov, Leonid N. *Anglo -Russkoe sopernichestvo v Tsentral'noy Azii i ismailism.* Moscow, 1995.
_ *Istoriya Gorno -Badakhshanskoy Autonomnoy Oblasti.* Dushanbe, 2006.

King, Noel. "Toward a History of the Isma'ilis in East Africa", in I. R. al -Faruqi, ed. , *Essays in Islamic and Comparative Studies. Washington* DC, 1982, pp. 67 -83.

Al -Kirmani, Hamid al -Din Ahmad. *Al -Masabih fi ithbat al -imama, ed. And tr. Paul E. Walker as Master of the Age: An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate.* London, 2007.

Klemm, Verena. *Memoirs of a Mission: The Ismaili Scholar, Statesman and Poet al -Mu'ayyad fi'l -Din al -Shirazi.* London, 2003.

Kohlberg, Etan. *Belief and Law in Imami Shi'ism.* Aldershot, 1991.

Kusno, Abidin. *Behind the Postcolonial: Architecture, Urban Space and Political Cultures in Indonesia.* London, 2000.

Lalu, Hashim. *Islam ain sanatan. Ilahu nur ya ishvari jot.* Hyderabad, 1926.

Lelyveld, D. *Aligarh's First Generation: Muslim Solidarity in British India.* Princeton, 1978.

Lerner, Daniel. *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East.* Glencoe, IL, 1958.

Lewis, Bernard. *The Assassins.* London, 1967.

Lewis, Norman N. "The Isma'ilis of Syria Today", *Journal of the Royal Central Asian Society,* 39 (1952), pp. 69 -77.

_ *Nomads and Settlers in Syria and Jordan, 1800 -1980.* Cambridge, 1987.

Lokhandwalla, Sh. T. "The Bohras, a Muslim Community of Gujarat", *Studia Islamica,* 3 (1955), pp. 117 -135.

_ "Islamic Law and Ismaili Communities (Khojas and Bohras)", in Sh. T. Lokhandwalla, ed. , *India and Contemporary Islam: Proceedings of a Seminar.* Simla, 1971, pp. 379 -397.

Lumbard, Joseph E. B, ed. *Islam, Fundamentalism and the Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars.* Bloomington, IN, 2004.

Lyotard, Jean François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge,* tr. G. Bennington and B. Massumi. Minneapolis, MN, 1984.

Madelung, Wilferd. "Aspects of Isma'ili Theology: The Prophetic Chain and the God Beyond Being", in S. Hossein Nasr, ed. , *Isma'ili Contributions to Islamic Culture.* Tehran, 1977, pp. 51 -65; reprinted in W. Madelung, *Religious Schools and Sects in Medieval Islam.* London, 1985, article XVII.

_ "Makramids", *EI2,* vol. 6, pp. 191 -192.

Al -Majdu', Isma'il b. 'Abd al -Rasul. *Fahrasat al -kutub,* ed.' Ali N.

Munzavi. Tehran, 1966.

Malik, H. *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan.* New York, 1980.

Mallison, Françoise. "Hinduism as Seen by the Nizari Isma'ili Missionaries of Western India: The Evidence of the Ginan", in Günther D. Sontheimer and H. Kulke, ed. , *Hinduism Reconsidered.* New Delhi, 1989, pp. 93 -103.

_ "Les chants *Garabi* de Pir Shams", in F. Mallison, ed. , *Littératures médiévales de l'Inde du Nord.* Paris, 1991, pp. 115 -138.

_ "La secte Ismaélienne de Nizari ou Satpanthi en Inde. Hétérodoxie Hindoue ou Musulmane?", in Serge Bouez, ed. , *Ascèse et renoncement en Inde ou la solitude bein -ordonnée.* Paris, 1992, pp. 105 -113.

Mangat, J. S. A History of the Asians in East Africa c. 1886 to 1945. Oxford, 1969.

Masov, R. M. et al. , ed. *Ocherki po Istorii Sovetskogo Badakhashana.* Dushanbe, 1985.

Masselos, James C. "The Khojas of Bombay: The Defining of Formal Membership Criteria during the Nineteenth Century", in Imtiaz Ahmad, ed. , *Caste and Social Stratification among Muslims in India.* New Delhi, 1973, pp. 1 -20.

Mayo, Katherine. *Selections from Mother India*, ed. M. Sinha. New Delhi, 1998.

Menant, Dominique. "Les Bohoras du Guzarate", *Revue du Monde Musulman*, 10 (1910), pp. 465 - 493.

_ "Les Khodjas du Guzarate", *Revue du Monde Musulman*, 10 (1910), pp. 214 -232, 406 -424.

Mernissi, Fatima. *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry.* Oxford, 1991.

Metcalf, Barbara D. *Islamic Revival in British India: Deoband*, 1860 -1900. Princeton, 1982.

_ "India", in The *Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito. Oxford, 1995, vol. 2, pp. 188 -195.

Millward, James A. *Eurasian Crossroads: A History of Xinjiang.* London, 2007.

Mirza, Nasseh A. *Syrian Ismailism.* Richmond, Surrey, 1997.

Misra, Satish C. *Muslim Communities of Gujarat.* Baroda, 1964.

Moir, Zawahir. "Historical and Religious Debates amongst Indian

Ismailis, 1840 -1920", in Mariola Offredi, ed. , *The Banyan Tree: Essays on Early Literature in New Indo -Aryan Languages*. New Delhi and Venice, 2000, vol. 1, pp. 131 -153.

Moosa, Ebrahim. "The debts and Burdens of Critical Islam", in Omid Safi, ed. , *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*. Oxford, 2003, pp. 111 -127.

al -Mu'ayyad fi'l -Din al -Shirazi, Abu Nasr Hibat Allah. Al -Majalis al -Mu'ayyadiyya, vols. 1 -3, ed. Hatim Hamid al -Din. Bombay and Oxford, 1975 -2005; vols. 1 and 3, ed. M. Ghalib. Beirut, 1974 -1984.

Muhammad 'Ali b. Mulla Jivbhai. *Mawsim -i bahar*. Lithograph, Bombay, 1301 -1311/ 1884 -1893.

Murison, William. *Zanzibar Protectorate Law Reports, Volume 1 (1868 - 1919)*. London, 1919.

al -Murtada, 'Abd Allah. *al -Falak al -dawwar fi sama' al -a'imma al - athar*. Aleppo, 1352/1933.

al -Nabulsi, 'Abd al -Ghani. *Al -Haqiqa wa'l -majaz fi'l -rihla ila bilad al -Sham wa -Misr wa'l -Hijaz*, ed. Ahmad A. Huraydi. Cairo, 1987.

Nadwi, Abu Zafar. *'Iqd al -jawahir fi ahwal al -Bawahir*. Karachi, 1936.

Nafi, Basheer M. "The Rise of Islamic Reformist Thought and its Challenge to Traditional Islam", in Suha Taji -Farouki and Basheer M. Nafi, ed. , *Islamic Thought in the Twentieth Century*. London, 2004, pp. 28 -60.

Nanji, Azim. "Modernization and Change in the Nizari Ismaili Community in East Africa - A Perspective", *Journal of Religion in Africa*, 6 (1974), pp. 123 -139.

_ *The Nizari Isma'ili Tradition in the Indo -Pakistan Subcontinent*. Delmar, NY, 1978.

_ "Ritual and Symbolic Aspects of Islam in African Context", in Richard C. Martin, ed. , *Islam in Local Contexts*. Leiden, 1982, pp. 102 -109.

_ "The Nizari Ismaili Muslim Community in North America: Background and Development", in Earle H. Waugh et al. , ed. , *The Muslim Community in North America*. Edmonton, AB, 1983, pp. 149 -164.

_ "*Shari'at and Haqiqat*: Continuity and Synthesis in the Nizari Isma'ili Muslim Tradition", in Katherine P. Ewing, ed. , *Shari'at and Ambiguity in South Asian Islam*. Berkeley, 1988, pp. 63 -76.

_ "Aga Khan", in The Oxford Encyclopedia of the Islamic World, ed. John L. Esposito. Oxford, 2009, vol. 1, pp. 63 -65.

Nanji, Azim and Z. Hirji. "Isma'ilism. xvi. Modern Isma'ili Communities",

EIR, vol. 14, pp. 208 -210.

Nanji, Azim and S. Niyozov. "Silk Road: Crossroads and Encounters of Faiths", in *The Silk Road: Connecting Cultures, Creating Trust.* Washington DC, 2002, pp. 37 -43.

Nasr, Seyyed Hossein. *Traditional Islam in the Modern World.* London, 1987.

_ *Ideals and Realities of Islam.* New rev. ed. , Cambridge, 2001.

Needleman, Jacob, ed. *The Sword of Gnosis: Metaphysics, Cosmology, Tradition, Symbolism.* Baltimore, MD, 1974.

al - Nu'man b. Muhammad, al -Qadi Abu Hanifa. *Da'a'im al -Islam,* ed. Asaf A. A. Fyzee. Cairo, 1951 -1961, English trans. , A. A. A. Fyzee, completely revised by Ismail K. Poonawala, as *The Pillars of Islam.* New Delhi, 2002 -2004.

_ *Iftitah al -da'wa,* ed. W. al -Qadi. Beirut, 1970; ed. F. Dachraoui. Tunis, 1975. English trans. , *Founding the Fatimid State: The Rise of an Early Islamic Empire,* tr. H. Haji. London, 2006.

_ *Ta'wil al -da'a'im,* ed. M. Hasan al -A'zami. Cairo, 1967 -1972.

Paz, Octavio. *Convergences.* New York, 1987.

Peletz, Michael G. *Islamic Modern: Religious Courts and Cultural Politics in Malaysia.* Princeton, 2002.

Penrad, Claude. "La presence Isma'ilienne en Afrique de l'Est: note sur l'histoire commercial et l'organisation communautaire", in D. Lombard and J. Aubin, ed. , *Marchands et homes d'affaires Asiatiques dans l'Océan Indien et la Mer de Chine 13e -20e siècles.* Paris, 1988, pp. 221 -236.

Perry, Erskine. *Cases Illustrative of Oriental Life: The Application of English Law in India.* New Delhi, 1853; 2nd ed. , New Delhi, 1988.

Pirumshoev, H. S. and A. H. Dani. "The Pamirs, Badakhshan and the Trans -Pamir States", in *History of Civilizations of Central Asia: Volume V, Development in Contrast: From the Sixteenth to the Mid - nineteenth Century,* ed. Ch. Adle et al. Paris, 2003,pp. 225 -246.

Poonawala, Ismail K. *Bibliography of Isma'ili Literature.* Malibu, CA, 1977.

_ "Al -Qadi al -Nu'man and Isma'ili Jurisprudence", in F. Daftary, ed. , *Mediaeval Isma'ili History and Thought.* Cambridge, 1996, pp. 117 - 143.

_ "Sulaymanis", *EI2,* vol. 9, p. 829.

Qorban, Shrin. *Zhongguo Tajikliri (Tajiks in China).* Urumqi, 1994.

_ *Zhong guo Tajike shi liao hui bian (Historical Sources Concerning Tajiks of China).* Xinjiang, 2003.

Qudrat Allah Beg. *Ta'rikh -i 'ahd 'atiq -i riyasat -i Hunza.* Baltit, 1980.

Qutbuddin, Tahera. *Al -Mu'ayyad al -Shirazi and Fatimid Da'wa Poetry: A Case of Commitment in Classical Arabic Literature.* Leiden, 2005.

_ "Arabic in India: A Survey and Classification of its Uses, Compared with Persian", *JAOS*, 127, 3 (2007), pp. 315 -338.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition.* Chicago, 1982.

Rahman, Tariq. *Language and Politics in Pakistan.* Karachi, 1996.

Ramadan, Tariq. *Islam, the West and the Challenges of Modernity,* tr. S. Amghar. Leicester, 2001.

_ *Western Muslims and the Future of Islam.* Oxford, 2004.

Roberts, Richard and Kristin Mann. *"Law in Colonial Africa"*, in K. Mann and R. Roberts, ed. , Law in Colonial Africa. London, 1991, pp. 1 -48.

Ross -Sheriff, Fariyal and A. Nanji. "Islamic Identity, Family and Community: The Case of the Nizari Ismaili Muslims", in Earl H. Waugh et al, ed. , *Muslim Families in North America.* Edmonton, AB, 1991, pp. 101 -117.

Roy, Olivier. *The New Central Asia: The Creation of Nations.* New York, 2000.

Roy, Shibani. *The Dawoodi Bohras: An Anthropological Perspective.* Delhi, 1984.

Ruthven, Malise. *Islam: A Very Short Introduction.* Oxford, 1997.

_ "Aga Khan III and the Isma'ili Renaissance", in Peter B. Clarke, ed. , New *Trends and Developments in the World of Islam.* London, 1998, pp. 371 -395.

Safi, Omid, ed. *Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism.* Oxford, 2003.

Salam, Hayat, ed. *Expressions of Islam in Buildings.* Geneva, 1991.

Salvadori, Cynthia. *Through Open Doors: A View of Asian Cultures in Kenya.* Nairobi, 1989.

Sanders, Paula. The Fatimid State, 969 -1171", in M. W. Daly, ed. , *The Cambridge History of Egypt:* Volume 1, *Islamic Egypt, 640 - 1617,* ed. Carl F. Petry. Cambridge, 1998, pp. 151 -174, 560 -561.

_ "Bohra Architecture and the Restoration of Fatimid Culture", in M.

Barrucand, ed. , *L'Égypte Fatimide, son art et son histoire*. Paris, 1999, pp. 159 – 165.

Sayyid, Ayman Fu'ad. *al -Dawla al -Fatimiyya fi Misr*. 2nd ed. , Cairo, 2000.

Scarcia Amoretti, Biancamaria. "Controcorrente? Il Caso della communità Khogia di Zanzibar", *Oriente Moderno*, NS, 14 (1995), pp. 153 –170.

Schimmel, Annemarie. *Islam in the Indian Subcontinent*. Leiden, 1980.

_ *Islam: An Introduction*. Albany, NY, 1992.

Serjeant, Robert B. "The Fatimi -Tayyibi (Ismaili) Da'wa: Ideologies and Community", in Dominique Chevallier, ed. , *Les Arabes et l'histoire créatrice*. Paris, 1995, pp. 59 –77.

Shackle, Christopher and Zawahir Moir. *Ismaili Hymns from South Asia: An Introduction to the Ginans*. London, 1992.

Sharabi, Hisham. "Islam and Modernization in the Arab World", in J. H. Thompson and R. D. Reischauer, ed. , *Modernization of the Arab World*. Princeton, 1966, pp. 26 –36.

Sheriff, A. *Slaves, Spices and Ivory in Zanzibar*. 2nd ed. , London, 1990.

Sheriff, A. and E. Ferguson, ed. *Zanzibar Under Colonial Rule*. London, 1991.

Shihab al -Din Shah al -Husayni. *Khitabat -i 'aliya*, ed. H. Ujaqi. Tehran, 1963.

Shodan, Amrita. "Legal Formulation of the Question of Community: Defining the Khoja Collective", *Indian Social Science Review*, 1 (1999), pp. 137 –151.

_ *A Question of Community: Religious Groups and Colonial Law*. Calcutta, 2001.

_ "The Entanglement of the Ginans in Khoja Governance", in Tazim R. Kassam and F. Mallison, ed. , Ginans: T*exts and Contexts*. New Delhi, 2007, pp. 169 –180.

Singh, R. P. *Education in an Imperial Colony*. New Delhi, 1979.

Smith, Wilfred C. *Islam in Modern History*. Princeton, 1957.

Stern, Samuel M. "The Succession to the Fatimid Imam al -Amir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Tayyibi Ismailism", *Oriens*, 4 (1951), pp. 193 –255;reprinted in S. M. Stern, *History and Culture in the Medieval Muslim World*. London, 1984, article XI.

Stowasser, Barbara F. *Women in the Qur'an: Traditions and Interpretation*.

New York, 1994.
Tajddin Sadik Ali, Mumtaz Ali. *Ismailis through History*. Karachi, 1997.
_ *101 Ismaili Heroes*. Karachi, 2003.
Tamir, 'Arif. "Furu' al -shajara al -Isma'iliyya al -Imamiyya", al - Mashriq, 51 (1957), pp. 581 - 612.
_ *Muraja'at Isma'iliyya*. Beirut, 1994.
al -Tawil, Muhammad. *Ta'rikh al -'Alawiyyin*. Latakiya, 1924.
Thorpe, C. L. *Education and the Development of Muslim Nationalism in pre -partition India*. Karachi, 1965.
Toorawa, Shawkat. "Tahir Sayf al -Din", *EI2*, vol. 10, pp. 103 -104.
Turner, Bryan S. *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London, 1994.
al - Tusi, Nasir al -Din Muhammad b. Muhammad. *Rawda -yi taslim*, ed. And tr. S. J. Badakhshani as *Paradise of Submission: A Medieval Treatise on Ismaili Thought*. London, 2005.
Tyabjee, Husayn Badr al -Din. *Why Mussalmans Should Oppose Pakistan*. Bombay, 1946.
Al -'Utabi Abu 'Abd al -Malik Ahmad, *Dahaqinat al -Yaman: Tahqiqat wa mutala'at fi milaff al -Isma'iliyya*. Amman, 2002.
Utvik, Bjorn O. "The Modernising Force of Islam", in John L. Esposito and Francois Burgat, ed. , *Modernising Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe*. London, 2003, pp. 43 -67.
Van den Berg, Gabrielle R. *Minstrel Poetry from the Pamir Mountains: A Study on the Songs and Poems of the Isma'ilis of Tajik Badakhshan*. Wiesbaden, 2004.
Vassanji, M. G. *The In -Between World of Vikram Lall*. Scarborough, ON, 2003.
Viswanathan, Gauri. *Outside the Fold: Conversion, Modernity and Belief*. New York, 1998.
Wadud, Amina. *Qur'an and Women*. Kuala Lumpur, 1994.
Walker, Paul E. *Abu Ya'qub al -Sijistani: Intellectual Missionary*. London, 1996.
_ "Fatimid Institutions of Learning", *Journal of the American Research Center in Egypt*, 34 (1997), pp. 179 -200; reprinted in his *Fatimid History*, article I.
_ "The Isma'ili Da'wa and the Fatimid Caliphate", in M. W. Daly, ed. , *The Cambridge History of Egypt*: Volume 1, *Islamic Egypt, 640 -1517*,

ed. Carl F. Petry. Cambridge, 1998, pp. 120 -150, 557 -560.

_ *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and its Sources.* London, 2002.

_ *Fatimid History and Ismaili Doctrine.* Aldershot, 2008.

_ "Institute of Ismaili Studies", *EIR*, vol. 13, pp. 164 -166.

Wasfi, Zakariya. "Salamiyya", *al -Insaniyya,* 3 (1933),pp. 601 -610, and 4 (1934), pp. 17 -27.

_ *Jawlat athariyya fi ba'd al -bilad al -Shamiyya.* Damascus, 1934.

Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organization,* tr. A. M. Henderson and Talcott Parsons. New York, 1947.

Weulersse, Jacque. *Le pays des Alaouites.* Tours, 1940.

Willey, Peter. *Eagle's Nest: Ismaili Castles in Iran and Syria.* London, 2005.

Winter, Stefan. "The Nusayris before the Tanzimat in the eyes of Ottoman Provincial Administrators, 1804 -1834", in T. Philipp and C. Schumann, ed., *From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon.* Beirut, 2004, pp. 97 -112.

Wright, Theodore P. "Muslim Kinship and Modernization: The Tyabji Clan of Bombay", in Imtiaz Ahmad, ed., *Family, Kinship and Marriage among Muslims in India.* New Delhi, 1976, pp. 217 -238.

Zamiri, Atikem and Shrin Qorban. *Tajik Adibiyati Tarihi (History of Tajik Literature).* Urumqi, 2005.

فهرس الأعلام

هـ

و

ي

فهرس الأماكن

ص

ط

ع

ف

ق

ن

هـ

و

ي